اتخذوا تلك الثقافة ـ ثقافة الحومة ـ مبادئ تأسيسية تخالط المنهج العلمي ومعها تضيع هويتها (الدراسات العليا) كمراكز اشعاع علمي لتخلو من صرامة ونزاهة البحث إلى الاحتفاء بالحميميات والرموز وشعارات السلطة والهامش الأيديولوجيتين المتحكمتين في نشر وترسيخ لثقافة براغماتية وفكرية/أيديولوجية ما، وهم فرحين فخورين مستفيدين مستمتعين بذلك لا شعوريا، نتيجة التثقف عليها منذ بداية نشاطها في السبعينيات، تغربل وتصنّف تلك المؤسسات نفسها بحسب مبادئ الحومة الثقافية... ص7.

فإذا كان من خصائص المناهج الخارج نصية أنّ صاحبها يكون ألصق بالتحرير والإبداعية والحس بالواقع، يثمر إحساسا بالإشكاليات الشكلية، وهذا ما يذكي ويلهب لديه القريحة الإنشائية والمفاهيمية معا، وبصورة مطردة متصاعدة، حيث الدقة والصرامة لديه مرتبطة بالأسلوب لتوضع للإنسانية منفعة. أما خصائص المناهج النصية فتبيح لصاحبها النسخ، لأنه مفتقد لقاموسه اللغوي المعجمي وربما النحوي البلاغي أيضا، يستعصي عليه جرد العبارة بانسياب، وفي أرقى معانيها الممكنة، إذن لا يمسك بالفكرة إذا أمسكها إلا وهي غامضة غير مستساغة ذوقيا، ويسعى إلى الدقة العلمية همه، لكن عندما تخونه مجموعة المصطلحات التي حفظها بآفة النسيان أو بمحاولة التعمّق في الفكرة التي هي غايته يلجأ حينئذ إلى نسخ أعمال الآخرين بدعوى التناص، أسلوبه متواضع لأن حاسة التعبير لديه متواضعة، ناهيك أن هدفه من الدقة مورده المالي لا أكثر ولا أقل، لا يهمه تقديم قيمة/فائدة عملية.. ص 14.

كلمات مفتاحية: النمطية الثقافية، النقد الثقافي، المعنى والثقافة، اللغة والثقافة، تحليل الخطاب

ثقافة التخلّف وإحكام صنعتها

نحو تأسيس نشاط عربي جديد في النقد الثقافي

بوزيان بغلول

mic

الجزائر، أكتوبر 2022

الإهداء.. إلى أولئك الذين تنجذب نحوهم إشكاليات النقد المعاصر وتحيط بهم كما تحيط برادة الحديد بالمغناطيس، لأن معدن الحياة هو الذوق وهو حديدي وقوي بما كان في مجال التخصص الذوقي، ولا يحس ولا يعتبر، بل لا يعي بالمعدن إلا الذي من معدنه..

"فخطاب الفن أو الذوق عموما أساس معرفي للمنهج الذي اصطنعناه لدراسة وتحليل الأدب.. إنه الثقافة الثالثة شئنا أم أبينا.. إنه الذي يؤول عليه النقل ويحتكم إليه العقل ما دمنا ارتضيناه لمرحلة تاريخية " ص50.

...ثم ما الفائدة المرجوة من تحييد أو إقصاء المؤلف والظاهرة الخارج نصية وعزلها وهي التاريخية بالتحديد، في منهجية التحليل البنيوي للنصوص الأدبية؟ ها ما الفائدة من ذلك دونما تحييد أستاذ النقد الأدبي عن السياق غير الديمقراطي الذي تأتيه فيه دوافع التحيُّز واللا نزاهة مِن **تملُّقات** وتبادلٍ للمنافع؟ فعلى النقد العلمي أو الجديد أو الحداثي وما بعد الحداثي في الوطن العربي (وفي المغرب العربي بالخصوص نتيجة تهافتهم قبل غيرهم على تلكم المناهج تهافتا غير مبررا) **عزل السياق**، لأنه على النسق أن يشغل حيزا نسقيا أي علمانيا وديمقراطيا حتى تتحقق نسقيته فعليا، وأول شيء يجب أن يفعله ليس **تمدين وعلمنة السياق** لأن ذلك مستحيل دون أخذ وقت طويل، وهو ليس من صلاحيته أصلا (ونخشى أنّ رولان بارت عندما نادى بموت المؤلف مع تودوروف وجينيت وغيرهم، هم بأنفسهم كانوا ميِّتين ضمن سياقهم، أي غير مؤثرين ـ كذوات تاريخية ـ على **خطر تسييق نسق البنية** التي استنزفوا فكرهم حولها عقودا، لذا يقتضي فهم البنية على مستوى النص **فهمها والتمرس عليها أولا على مستوى الكون السيميوطيقي**، حيث لا مجال للتأثير الخارجي على أي عنصر بنيوي، لا بالتملق ولا بسياسة العصا والجزرة، السلطة تأخذ مكانها كسلطة بنيويا وتعود إلى مكانها الذي أتت منه بنيويا دونما إكراهات وتسبيقات) لكن الأمر متعلق أولا بضرورة إفناء وإماتة أستاذ النقد الأدبي الجامعي والثانوي معا.. أجل المناداة بموته عندنا، وبرغم كل شيء، بتطبيق المقولة على أرض الواقع جنبا إلى جنب مع مقولة موت المؤلف، وذلك عن طريق غلق منافذ العاطفة أثناء إلقاء الدرس، أي **الأستاذ يُراقب الطالب ويتحكم فيه، فعندما يُنشّط الطالب؛ بإلزامه بدوره ووقته المنوط به بدقة يكون قد مات موتا سياقيا سوسيو ـ ثقافيا والقصد هو البقاء على مسافة واحدة عنهم** فضلا عن منع مُدخلات الهوى.... وأعتقد كوني باحث جزائري مِن الأوائل الذين نادوا بضرورة **موت أستاذ النقد الأدبي** بهكذا إجراء حداثي إذ لم أكن أولهم.

بوزيان بغلول

المـــدخل:

أما إحكام الصّنعة فتمثل كرونولوجيا في:

ـ تحوير مفهوم **الديمقراطية** عن أصله الغربي لخدمة النمط الثقافي السائد (أتاتورك أنموذجا، بعسكرة السلطة وفقها بدل تمدينها)

ـ تحوير مفهوم **العلمانية** لنفس الغرض (المسيري أنموذجا)

✓ ـ تحوير نشاط **النقد الثقافي** عن أصله بـ 180 درجة لخدمة النمط الثقافي المغلق الإحكام (الغذامي أنموذجا): ولما نحاول تأسيس نشاط عربي جديد في النقد الثقافي لابد لنا من أن نطلق من مسوغات التأسيس، وهي وجود تيارين عربيين في النقد الأدبي العربي المعاصر، تيار عربي وتيار مغاربي، هذا الأخير غطس ومازال في بحر النقد الأدبي دون معدّات الغطس وهو مسوغ التأسيس، تيار اتسم بـ:

- التبحر في النقد الأدبي الحديث والمعاصر دونما عُدتي اللغة والقيم الفنية، وهي قيم تعبيرية، وقد وُصمت قيّمه التعبيرية تاريخيا بالضعف ما راكم لديه هواجس نفسية لأنها هواجس فعل.
- معتقدا أن تبحره في عوالم اللغة والثقافة الفرنسيتين ستغنيه وتنقذه، ولكنها في الحقيقة زادته غرقا عن غرق.
- مُفَارقته للتيار العربي، باعتبار هذا الأخير عصبية تراثية دينية وليست تعتريه عصبية ضد القيم الذاتية والفنية مثله، ولكنه في الوقت نفسه يستثمر في مفارقته له، وفي عصبيته الدينية؛ ما يعني أننا أمام تيار مغاربي في النقد الأدبي مفتقد للوسطية التي تحيل التفاعل مع ما حاول التبحر فيه (باعتباره أول محتضن لنشاط الغذامي في النقد الثقافي، المنطوي على ثقافة نمطية مفارقة للثقافة العالمية التي نشأت فيها نظرية النقد الثقافي أول ما نشأت، إذن مفارقة للنظرية نفسها) دونما

أن يلحقه تزييف ولا تشويه في خطابه الحداثي، والغذامي استغلّ هذا السياق (فاس وتونس) للبحث في نظرية النقد الثقافي الغربي عما سوّغ له إخراج نشاطه الثقافي العربي، وقد اعتراه ما اعترى حركة محمد عبده الإصلاحية، لكي تَعُد التقليد* ضربا حداثيا عربيا. إذن واعتبارا لما هو كائن في الواقع العملي المفند لما هو نظري، فإن خصاصة المغاربة أفدح من خصاصة العرب المشارقة، لأن أي لغة عربية، وأي أدب عربي ليس حري به التسمية أصلا، وهو مفتقد لجوهره (الذاتية والفنية) ثم إنّ أي نقد غربي معاصر، سواء كان نقدا أدبيا أو نقدا ثقافيا لا يتعرض للطابع القيمي الفني والجمالي للأدب بسوء إلا من خلال تعداد سلبياته الفنية، وهو يقيّم الجمال والإبداع الفني في النص الأدبي في شعريته أو في شعرية فحله، أما إذا فعل ذلك في الفحولة الشعرية كما فعل الغذامي ـ لا مقيِّما ولكن مُقصيا إذن متجنيا تجنيا أيديولوجيا؛ لأنه يستحيل أن يقابل الناقد الفن أو الفنان كما فعل الغذامي وهو فنان، إذ لابد حينئذ أن يقابله مِن موقع أيديولوجي ـ فليس أنها ستكون اتّسمت بالتقليدية فحسب، بل بالجبرية و**العصبية الأبوية** Fantasy Patriarchal أيضا التي ضد الحرية وضد الحداثة، محضن كل **فحولة فكرية** وراعيتُها، إذن كلا الطرفان في حاجة لما يكمّل المكوّن الجدلي في طبيعة النقد والأدب

*. قد يأتي مدلول كلمة **تقليد** في الجملة ضمن سياقين مختلفين تماما. أما المعنى الأول **الديني** فمرفوض لأن الدين ينزع عن الشعر والأدب أي صفة للابتكار وإنتاج الفكر (مجرد لغو ولهو)، أما المعنى الثاني فمعنى الثبات على **قيم تعبيرية** وبلاغية أكل عليها الدهر وشرب، وهذا المعنى مقبول في حدود قدرة العقل على التعاطي معه؛ لأن اللغة العربية بموروثها البلاغي والنقدي أسبق إلى الوجود من الإسلام، بل أن هذا الأخير شرح وفسّر قرآنه بفضل التراث البلاغي لدى القبائل العدنانية والقحطانية معا.

وعلى هذا الاعتبار فإن حداثة العرب المشارقة أكثر تجليا من حداثة المغرب العربي نتيجة مأزق الأخير في هويته؛ جينيا ولغويا، والتي سعى للتغطية عنها بحداثة مشوهة ومزيَّفة، فحتى تكون حداثيا لابد أن تبني حداثتك اللغوية والأدبية والنقدية على إرثها التقليدي المادي وتأتي بالجديد، لا أن تزدري منه ازدراء من فقد وعيه نتيجة فرط تعصبه، ولتترك إذن من يملك تلك التقليدية؛ وهم كُثر في المناطق الداخلية للوطن يمر إلى الحداثة ولا تقصيه ولا تضطهده في حداثته الحقة، وفي المغرب العربي تشكّل هاجس ثقافي طبقي تاريخيا، وتحول إلى أيديولوجيا عن طريق السياسة، فتحالف الأصولي التقليدي (تقليدا فكريا/دينيا) مع المفتقد لهوية لغوية تقليدية (المادية) ضد من يملكها لأخذ مكانه، فكان للتخلف السياسي والحضاري (الحداثي) في آن أن يعُم بالطراد.

بين الذاتية والأيديولوجيا لديهما. ولما كان كذلك فما محل هذين النقدين من جوهر ما يُرجى من الناقد الأدبي وهو استخراج مكامن جماليات الأدب؛ وهل هذه الجماليات ذات علاقة بالمعاني أم بوصف حامل هذه المعاني؟ أي بالثقافة المادية الجافة من الخصائص الفنية الجمالية أم بالثقافة المعنوية الغنية بها؟ بتعبير مختزل ما محل النقد الثقافي العربي والغربي من تحليل سوسيولوجيا الثقافة التي أوحت للغذامي فحولته الفكرية ومن تحليل الخطاب؟ (ويقصد بالخطاب ما يسوّغ الجمال في ذاته؛ الإقناع بالجماليات وحدها، لا بالأيديولوجيات، مثلا قصيدة البردة ليس بها جمالا ذاتيا نابعا من طبيعة ذات الشاعر، وإنما خالطتها إرادة لا جمالية خارجة عن الذوق غير المُطوَّع)

ـ تحوير مفهوم **العولمة** ولنفس الغرض، إلى عولمة خاصة بالعالم الإسلامي، كل في إطارها الخاص؛ عولمة اقتصادية، وعولمة ثقافية، وعولمة المعلوماتية، والاتصالية. (الجابري وعبد الوهاب القحطاني أنموذجا)

أما التوابل، إضفاءً للنكهة على الصنعة فموجودة ـ ولله الحمد ـ وتتمثل في فائض من الرجولة والشهامة والشرف، فائض يوحي إلى **هواجس الفعل**: الخنوثة والجبن والاتّباعية. فوصْمُ مدونتهم اللغوية والأدبية ـ إلا ما كان معزولا منها ـ تاريخيا بالهزال والركاكة من طرف التيار العربي، لم يكن مدعاة تهافتهم على المناهج الشكلية والبنيوية فقط، بل بتأكيد الوصْم عن طريق سلوك هاجس الفعل؛ فلولم يكن لهؤلاء هاجس الفعل فعلا لما اتّصفوا بجبن الإمّعية والإقصاء ولكل من يخالفهم فيما أقدموا عليه. مع ملاحظة جوهرية مفادها أن ثقافة المنهج وخطابه النقدي النظري أخطر من ثقافة العادة والتقليد العمليين وهي التي ترعاهما، لذلكم لم يأت عنوان بحثنا فضفاضا هكذا (بدل الأيديولوجيا العربية المعاصرة مثلا) إلا ليشير إلى

هذه البديهية. كما لم يأت العنوان خاليا من كلمة نقد إلا تفاديا لتطبيق خطوات منهج نقد النقد تطبيقا تاما، بذلك جاز لنا التحليل وفق منهج وخبرات الدراسات الثقافية بالاشتمال على كل شيء، بتحليل اجتماعي منطقي مقارن بين الثقافتين الغربية والعربية على حدة، وبين التيار العربي في النقد الأدبي المعاصر والتيار المغاربي على حدة، بينما نحلل التداخل بين اللغة والخطاب والمعنى والثقافة والفنون في المنهج النقدي الواحد كمنهج تحليل الخطاب تحليلا وصفيا إلى جانب التصنيف التاريخي للظواهر، حيث الهواجس النفسية المذكورة في بحثنا لها مُدخلا بنيويا على علاقة بنظرية التلقي أو النظرية البراغماتية التي هي نظرية نقدية ما بعد بنيوية.

وسنرى كيف تتدخل سلطة السياق وثقافته في سلطة البناء النصي المحايث مضطهدةً إياه، بجعله أَمَة مجارية لهواه وميولاته، إما بإضمار (ذريعة الدقة والصرامة العلميتين) في سياق كسياق المغرب العربي (الأكثر تخلفا سياسيا مازال عن نظيره العربي) وتلك هي الفحولة الفكرية؛ اعتبارا لوضعنا مفهوم الفحولة الذي اخترعه الغذامي من عنده وطبقناه على قواعد النقد الثقافي الذي جاء به فنسنت ليتش، وإمّا جِهارا نَهارا بالتماس حجة اختلاف الهويات الثقافية بين مصدر النظريات النقدية الغربية المعاصرة ومناطق ارتحالها، لكن برغم الحجة لم يقدر الغذامي على زرع فحولته الفكرية (التي من خلالها جاء بمفهوم الفحولة الشعرية) إلا في تربة مجهزة قبليا لذلك الزرع وهي تربة المغرب العربي، ثم لكي تعرف كيف تتقاسم معه الغلة/ المصالح بعد ذلك.

✓ 1. النسق الثقافي المقابل لقيم الفن والجمال:

✓ 1.1 نسق "ثقافة الحُوْمة" في معقل الدراسات الثقافية!:

لمّا تأسّس النقد الثقافي كان مدينا في تأسيسه لمركز برمنغهام للدراسات الثقافية بإنجلترا العام 1964، إذْ كان لهذا المركز الفضل في توجيه اهتمام النقد الثقافي إلى ثقافة الجماهير وتفاعلها مع وسائل ترويجها وطرائق استهلاكها، ومن هذه الجماهير حتما سنجد المؤسسات الرسمية وغير الرسمية سواء بسواء، ونقل هذه المؤسسات الرسمية ـ مثلا ـ لثقافة جماهيرية ما، وترسيخها لأشكالها التواصلية والتعارفية وطرائق تفكريها ومعيشتها إلى مقرات عملها الرسمية، إلى أن تكاد أن تصبح جزء من قانونها الداخلي (ينقصها فقط الإعلان عنها في الجريدة الرسمية، لكن لا يتم ذلك) أجل فعندما تحتضن المؤسسة الرسمية ثقافة الحومة التي هي عبارة عن مجموعة من العادات والتقاليد تبناها حي من الأحياء ـ ليس بالضرورة أن يكون شعبيا ـ وقد تعايش أفراده مدة من الزمن وتآلفوا إلى أن تعدى ذلك إلى رعاية مصالحهم ومنافعهم كعائلة كبيرة درءا للأخطار التي تأتيهم من الخارج.

ثم إنه من الصّعب عليهم بعد ذلك مفارقة العواطف وأوهام الداخل التي وضعتهم فيها العادة، والجامعة التي تشبه في حجمها تقريبا حجم الحومة، وكأنّها نقلت ساحة الواقع إلى فضائها وأدمجته بخطابين اثنين، بجعله مكملا لواقعها النظري العلمي، وغدت تدور في

ساحة المؤسسة الرسمية تلك حومتان وخطابان: حومة العلم وحومة العادات والطقوس السوسيو ـ ثقافية وخطابهما.

ولعلّ هذا السلوك يبدو عاديا واعتياديا لدى جميع السياقات المشابهة في المنطقة التي تعتز بثقافتها المحلية، لكن هناك من يغتّر بهذا الاحتضان فيتحول إلى ثقافة مضمرة فحولية، شاعرا شعورا واهما بأن ثقافة حومته هي الأفضل لهجةً، وتقاليدا وتطورا حضاريا وهلم جر، وإذن هي التي إن لم تقود جميع الثقافات المحلية الأخرى المحيطة بها في الواقع فهي تصبح مثلا لها، وهذا ما يتصوّرُه العاصميون في بلدنا حتى نخبة النخبة منهم، وللأسف هو تصور يحلو لهم، وما يحلو هو وهم أيديولوجي لا يصْدُق على المؤسسة الجامعية التي اختصاصها بطبيعته ذاتي مفارق لِما فيه من افتخار بروح الجماعة وإعلاء للتكتل زائدٍ عن اللزوم وعن قيّمه غير الصافية العلمية. وإلا فإنها ستعود لقيم القبيلة الجاهلية وهير غير شاعرة.

ونعني بهذا الاختصاص النقد والأدب، وفي الجامعات التي تنتشر فيها ثقافة الحومة بدل ثقافة المدينة*وهي العاصمة، ووهران، وقسنطينة، وعنابة، .. أي المدن التي تفاعلت في تاريخها مع الأجانب؛ وأخطارهم المحدقة بهم وبمصالحهم؛ كالوندال، والإسبان، الرومان، والفرنسيين، وحتى الأتراك والأمازيغ، فاكتسبت بتكتل الحومة منعة ثقافية ضدهم، أي ضد ثقافة الآخر، ومع مرور الوقت رحل الآخر الأجنبي، وبقي فقط الآخر المحلي في مدينة كبرت

*. نقصد بها المدَنية في إطارها النسبي، حيث نسبية العلم والنظام المدني والديمقراطية هي الحامي للوطن من أخطار الفرقة والتشتت وليس ثقافة المطلق؛ التي تعتبر وحدة الحومة بمثابة كمونتها في بنية النظام السوسيو ـ ثقافي كما كانت الكمونة الاشتراكية في بنية النظام الاشتراكي، وكلتاهما عبوة قابلة للانفجار متى تهيأت الظروف، وقد انفجرت الثانية بالفعل.

وأصبحت مترامية الأطراف. لكن شاء أم أبى احتلّ هذا الآخر المحلي نفس موقع الآخر الأجنبي في نظر ثقافة الحومة لأنها استمرت استمرارا غريزيا يصعب لجمه، ثم إن الأساس الذي قامت عليه وهو درء مخاطر تنجم عن الاختلاف واحتمال التعدد، أيضا موجود موجود بالتحول التدريجي للثقافة الذي هو سنة كونية، حتى ولو كان هذا الآخر ينتمي لنفس المدينة ونفس القطر.

وسنجد أن في أقسام ومعاهد هذه المدن الكبرى، بخاصة لدى أساتذتها الذين يُنشِّطون الدراسات العليا في مجالات التخصصات التي تعنى بالجوانب الفنية كالأدب والنقد (والآن ماستر ودكتوراه) اتخذوا تلك الثقافة ـ ثقافة الحومة ـ مبادئ تأسيسية تخالط المنهج العلمي ومعها تضيع هويتها كمراكز إشعاع علمي لتخلو من صرامة ونزاهة البحث إلى الاحتفاء بالحميميات والرموز وشعارات السلطة والهامش الأيديولوجيتين، المتحكّمتين في نشر وترسيخ لثقافة براغماتية وفكرية/ أيديولوجية ما حتى لَأنك تجد الطالب الذي بصدد مناقشة لابد وأن يبحث عن مشرف يكون من مسقط رأسه وإلّا فلا! وهم فرحين فخورين مستفيدين مستمتعين لا شعوريا، نتيجة التثقف عليها منذ بداية نشاطها في السبعينيات، تغربل وتصنّف تلك المؤسسات نفسها بحسب مبادئ الحومة الثقافية؛ إسداء غير منطقي للتملُّقات يتدخل فيه حتى الحراس وأعوان الأمن، تشعر كأنك في أيام أعياد لا تنتهي؛ لا بل مجاملات وصيّغ تزلّف وعبارات تملّق وإشارات شعور بالانتماء لنفس الحومة، لا عين رأت ولا أذن سمعت، والكل راض، وعلى طالب الدراسات العليا الغريب القادم من الهضاب، والذي لم يفعل

مثلهم، ولم يرضَ بالحارس وعاملة النظافة، وهما يحاورانه في كل حين بحميمية غير منطقية، سيجد نفسه ليس خارج حومتهم بل خارج حلقة البحث العلمي!

قد يقول قائل أنّ المؤسسات الجامعية يجب أن يحكمها النظام والانضباط حتى لا تخرج علاقة الطالب بالأستاذ ـ وهي علاقة مقدسة ـ عن إطارها التربوي كالمدارس التربوية، فلهؤلاء نقول لا مجال للمقارنة بين إحلال النظام في الجامعة وإحلاله في أي مؤسسة أخرى هدفها النظام، كمؤسسة الجيش مثلا، لأن النظام في هذا الأخير غاية بحد ذاتها، والتدرج في الرتب (من الجندي إلى الجنيرال مرورا بالقائد) مقصود لغاية توزيع المهام قصد الحفاظ على النظام (الأمن)، أما في الدراسات العليا فغايتها تحصيل العلم وإنتاج المعرفة بوسيلة النظام، ولا يمكن بأي حال أن تقارن الرتبة الغاية في الجيش بالرتبة الوسيلة في الدراسات العليا، لأن في الأولى يكون وراء الإخلال بها ضياع الأمن، أما في الثانية فوراء الإخلال بها انعقاد المجلس التأديبي لحل المشكل وانتهى الأمر، ولا يمسس العلم في ذات المؤسسة شيء، لا بل يمكن أن يتقوى أكثر ويثمر توسعا معرفيا، ليس طبقا لمقولة خالف تعرف فقط، وإنما لأن طبيعة التحصيل المعرفي الجدل والاختلاف وتعدد زوايا النظر إليه بتعدد منابع صاحبه الثقافي، خذ علوم الشريعة مثلا لا ينظر الطالب العلماني إليها كما ينظر الأستاذ المحافظ إليها، والعكس صحيح، ليبقى القانون هو أسمى ما يمكن أن يحكم النظام بينهما، لا التقاليد والعادات، لأننا لسنا بصدد نظام المشيخة في الزاوية أو نظام الحكم الاستبدادي الآخر البائد أو هو في الطريق. ولاؤك يجب أن يكون للعلم وللمنطق العقلاني لا لأي شيء آخر، وعندما تقيّم الطالب باسم

الولاء فإنما ذلك يعني أولا أنك مُقحم على هذا التخصص لرعاية مصالح من أقحمك، وثانيا الأفضل لك أن تبحث عن أنصارك (بطريقة شبه حزبوية) عندم تقدّم الولاءات على المنطق العلمي، لأن المنطق العلمي لا أنصار له إلا حين قيامهم بالدفاع عنه بالبرهان.

كلا والله، إلا اللغة العربية وآدابها، فإن بها قيمة الشعور الذاتي الجمالية، الذي إذا تجاوُزَ فقدت هويتها، وأصبحت لا تختلف عن قيم الأيديولوجيا التي في علم اجتماع أو فلسفة أو تاريخا واقعا محل إشادة تاريخية وطنية، فإذا كان في التملُّق قيمة منفعة أيديولوجية / أنثروبولوجية فإن في القيم الذاتية منفعة فنية وحضارية/ مادية بدونها لا تحصل القيمة الأنثروبولوجية، لذلكم فإن مقولة من لا يشكر الناس لا يشكر الله خاطئة بالمرة، فالأصح هو **من لا يشكر الله لا يشكر الناس*،** لأن ما يضبط الذات هو ما يضبط المادة وهو القانون، وهي أميل إليه لأنه منصف وعادل، بين الواجب والحق هناك قانون والشكر يأتي بعد الواجب لأنه باستباقه يتحول إلى تملّق، فما يميز الأدب والنقد هو روحه أو مزاج الإرادة والتجربة الشخصية المعبرة عن الذات، في قول الشعر، وكتابة القصة، ونقدهما، لذلك فإن نشاط الغذامي الثقافي يقع ضمن حقل الدراسات الثقافية لا النقد الثقافي، **تصنف العلوم طبقا لاتخاذها الأدب أداة**

*. بيد أن المقولة التي هي موضوع دراسات الهوية الثقافية ونقد ما بعد الاستعمار "لا يحتقر الآخر (الناس) إلا من يحتقر ذاته" هي الصحيحة في السياقات المغلقة المتخلفة التي ينتهك فيها الفرد حرمة نفسه بأن يحرمها من نعمة العقل ونعمة الضمير إما مجاريا المستوى الأدنى من الثقافة بعلم أو من غير علم (حشيشة طالبة معيشة) أو مجاريا للعصبية الأبوية بعلم.

(وهى الدراسات النفعية)، أو مشكلة (وهي الدراسات الفلسفية)، أو كجانب من الحياة الاجتماعية (وهي الدراسات الثقافية)، أو قيمة (وهى الدراسات النقدية الخاصة)[1]

ولا يمكن أبدا أن تستوي هذه الذاتية حينما يقال لها امدحي فلان واهجي علان خارج إرادتها الشعرية، وإذا حصل ذلك (من خلال ثقافة الحومة المقننة تلك) حتما يفقد الأدب والنقد بريقه ويهبط إلى مستوى العام المشترك بين أفراد الحومة، والنقد كما الشعر يضعف ويضمحل حيث يكون هناك مشترك عام، ويتلألأ حيث يكون هناك بعد عن ثقافة الحومة. وحري إذن بهذا النشاط الثقافي العربي الجديد الذي نأمله أن يحلل عوض الفحولة الشعرية "الفحولة الفكرية" المتكونة هكذا لا شعوريا في ثقافتنا البنيوية غير الصافية المرامي البنيوية وينقدها على اعتبار ها الظاهرة التي عمّت في المغرب العربي مع عموم المناهج البنيوية، بحيث الفحل الفكري الذي يضمِر الأصولية وبذريعة الموضوعية العلمية يقوم بإقصاء والانتقام من الشعرية الحقة بخاصة التي اطّلعت بجماليات رواية التابو والجنس، وفي هذه الحالة يَحسُن أن يطلق عليه الفحل الإرهابي، ونخشى أن الأستاذ أمين الزاوي أقصي من التدريس بجامعة الجزائر بسبب هذه الفحولة المضمِرة إرهابا* وبدعوى أن الزاوي غير متخصص بالسيميائيات!

1 . انريك أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، ترجمة الطاهر أحمد مكي، القاهرة: مكتبة الآداب، 1991، ص12.

*. إضمار إراهابا أو الارتزاق أو تلوين العلم أو إقصاء الآخر المختلف، هي أشكال ومرادفات عدة لمعنى واحد وهو تشويه وتحوير الحداثة الغربية المستعارة عن مبادئها العلمية التي قامت عليها، وما يشي عن ذلك هو المغالاة في صرامة ودقة المناهج البنيوية في سياق هو غير سياقها، [الأولى من تلك الصرامة والدقة هي الحداثة على المستوى الخارج نصي أو الشخصي، بترك

ينقدها أولا في النقد الأدبي المعاصر؛ فقد زيّفت هذه الفحولة المناهج الحداثية الشكلية بأن عدّلت إجراءاتها وخالطتها بما ليس فيها لخدمة الأيديولوجيا (النقد الأدب المغاربي المعاصر أنموذجا)، وثانيا نقد مُحاولة الخروج من هذا الوضع محاولةً مُحوّرة مُحرّفة عن أسس نظرية النقد الثقافي الغربي أصلا (الغذامي أنموذجا؛ يُنظر أسفله)، النظرية التي تعمقت مؤخرا فقط في تجاوز قراءة الأدب قراءة عقلية حداثية حسب فنسنت ليتش، من منظور عبّر عنه في إصدار جديد: "النقد الثقافي النظرية الأدبية وما بعد البنيوية" ترجمة المعهد القومي المصري للترجمة، بحيث يصبح كل نسق/ بنية ثقافية تطرح إشكالا لها مع نظرية الأدب محل اهتمام النقد الثقافي.

كل تقليد وجعله حاجة خاصة وفردية عن طريق تحييد الأستاذ عن (النص) كما يُحيّد مؤلف النص، ونص الأستاذ في هذه الحالة هو السياق؛ أي يبتعد عن بؤر الالتباس بمجاراة الذات في طلب المكاسب، من ذلك أن لا يترك للطالب أي هامشا لإسداء التملقات، بأن يطرح هو الأسئلة لا العكس] فلماذا لا يغالي نظيرِه العلماني في إجراء الصرامة والدقة العلمية؟ لولا أنّ له ضمير، به يعرف أن ذلك غير مقبول إلا في أوروبا حيث السياق سياق مادي وعلماني وبنية مجتمعاته مثل بنية النص، لا تتأثر أبدا بالجوانب الفكرية الاستباقية. أما ممارسة تلك الصرامة والدقة في غير سياقها فهي ذريعة مُضمِرة الاقصاء والترهيب والارتزاق وتلوين العلم، وهي خصائص الإرهابي المتخلّف لا العلماني المتحضر للنيل من مقابله، ونجاح ذلك النيل نتيجة مباشرة للتخلف الحضاري في جميع الميادين. وقد كان أصر ماركس فيبر في زمانه (1864 - 1920) على علم الاجتماع الغير منحاز wertfrie وهو ما يوافقه على المستوى الفلسفي والإنساني عموما مصطلح **القيم الحيادية**؛ وهو قابلية تلك العلوم بأن تطبق عليها أساليب علوم المادة لكن يبقى ال**عمود الأساس لهذا التطبيق هو الحيادية، وإحدى مشاكله في زمانه كانت أن العلماء والباحثين والأساتذة الجامعيين كانوا بشكل أو آخر يسلطون معتقداتهم ويقيمون نتائجهم بناءً على منظور معين، لذلك كانت أفكارهم ودروسهم تفتقر إلى الموضوعية، وكانت تتملّق إلى النظام الحاكم أكثر من كونها علما، إذا ألقى الأستاذ محاضرة فإنه من غير المقبول أن يفرض رأيه أو معتقده على طلابه، هو مجرد ناقل للعلم، فالعالم يشرح كيف هو الواقع وليس كيف يتوجب أن يكون، وحتى وإن كان أحدا يحاول أن يفرض رأيه حتى وإن كان من موقع سلطة فهو ليس عالما، بل تستطيع أن تسميه سياسيا أو واعضا أو مصلحا**. ينظر ماركس فيبر وبصمته في علم الاجتماع، 2022/9/8، موقع مكتبة إقرأ كتابك:
https://www.book2020pdf.xyz/2022/09/max-weber-and-his-mark-on-sociology.html#point2

وفي كلتا الحالتين يوجد تسبيق للفكر والثقافة عن العلم والفن البريئان من كل أدلجة إلا تطوير حياة الإنسان والرقي بها تخفيفا من أثار الحداثة الأداتي طبقا لمشروع ما بعد الحداثة. كون مفهوم الفحولة الشعرية مقابل علائقي بنيوي على المستوى السوسيو ـ ثقافي للمجتمعات العربية ضد الفحولة الفكرية، غايتها الذود عن استلاب واغتصاب القيم الإنسانية والفنية. ثم إن عبارة الفحل الشعري مركبة تركيبا ينم عن هاجس فعل ضد القيم الفنية المتحررة من نمط تقليدي محافظ، لأنه في حالة الذود عن القيم الغريزية في الإنسان (مثل فحل قطيع الحيوانات) يغدو صاحبها طبيعي في كامل قواه الشعورية، فلا سلبية في كلمة فحل في هذه الحالة بينما العكس في حالة المقابلة لها (الفحولة الفكرية) التي تسعى لنفي الغريزي الطبيعي وتشييد عوالم من المُثل والأيديولوجيا، قائمة بدلها على فائض من الدلالات السلبية، كما يجليه تاريخ الفكر العربي القديم والحديث المضمرة فيه بذرائع اتباع الهوى وفقدان الوعي والالحاد والتدنيس وما إليها من ألفاظ خطاب عتيد بقي جاثما محنطا مشيدا على ما يقابله من حق وقدسية ووعظ. سلبيات خطاب مضمرة إضمارا أنساقها في التاريخ أنّها الخير الساعي لتحييد الشر وعزله! **"ولقد تمت ممارسة هذه العلاقة المتخارجة لدى العقائد الدينية الكبرى، وكذلك الفلسفات التي أنفت أخيراً من تسمية الشر باسمه، فراحت تندّد به عبْر نقائضه**

المصنفة في عداد الممكنات البشرية. ثم إن انزياح الشر كدلالة وموقع، لَقِيَ تعبيره الحداثوي في الاختراع الفرويدي الاستثنائي المسمّى باللاشعور"[2]

أجل، من الحلاج إلى الراوندي وابن رشد وابن حزم والمتنبي والمعري، إلى مصطفى عبد الرازق وطه حسين ونصر أبو زيد وصولا إلى أدونيس (الذي ظل يردد في تواضع أنّ في اسمه رمز مقابل للفحولة الفكرية المضطهدة للفكر الآخر، وليس فحلا بما تتضمنه الكلمة من تعظيم للذات ووثنية وإنما بما تتضمنه من مفارقة واقع الحال بالخصوبة الابتكارية التنويرية والفنية التي تنير الدرب للأخرين كما ينيره رمز إله الخصوبة) كان العنوان وحدا وهو صراع قوى الشر الظلامية ضد قوى الخير الغريزية؛ بصد طريق قيادة القطيع المتعطش للانفكاك من التخلف أمامها.

فالفحولة الشعرية مُلزمة بموضوعها الشعري، ولا مانع أن يغرق صاحبها في خاصيته الفردية المبتكِرة، النازعة إلى طرق مُتع جديدة لكسر الرتابة والملل الذي كرسته الحداثة، تماما كتعطُّش الاستهلاك الجماهيري المستجد في الغرب تغييرا للنمط الاستهلاكي المعيشي القديم، إذن هي غير مُلزمة للمتلقي بأن يأخذ بالأفكار والمعاني إلا بما يتذوقه ويستسيغه ويرد ما دون ذلك، ناهيك أنها من صميم الطبيعة الفنية للأدب ونقود ذلك الأدب وبالبراءة والبراعة الفنيتين. أما البراءة فخدمة الفن والجمال الشعري أولا وأخيرا، والبراعة لا يُهتدى إليها إلا

[2] . مطاوع الصفدي، في التفلسف ما بعد الفلسفة: التقاط الفوري، الفكر العربي المعاصر، مجلد 31، عدد 154 ـ155، ربيع 2011، ص 4 ـ 30.

من خلال الذات المقصاة من قبل التصور الماركسي / اشتراكي/ وطني، المشترِك والمتحالف مع التصور الإسلامي، والذات وحدها من يكتشف زيف حداثة المغاربة البنيوية والشكلية، كون أن أصول الشكلانية والبنيوية المعرفية ترجع للفلسفة الماركسية والوجودية التي تحاول دائما إعطاء الحرية للفرد، على التفكير بذاته وخبراته وعدم التأثر بالأفكار القبلية. ولذلكم نأمل بأن نقوم بتنوير النقد الثقافي العربي الراهن بإخراج نظرية نقدية فيه، من صميم جدل القيم الفنية والقيم الأيديولوجيا سنخلُص إليها بعون الله، واضعين في الاعتبار النظرية الاتصالية والسيميائية والبراغماتية والبلاغية أو نظرية الأدب معا في الاعتبار.

✓ 2.1 ويدرسون ويقرؤون العربية بالفرنسية!*:

عندما يكون لدينا مصنّف في النقد المعاصر بنسختين، سواء كان مصدره فرنسي، وقد راجت نسخته العربية المترجمة كثيرا في العالم العربي لأنّ مترجمها شُهد له بالكفاءة، أو العكس، كانت نسخته الأصلية عربية تتناول موضوعات نقدية معاصرة وحداثية تهم الباحثين، لكن

*. إن هناك هامشا تأويليا شاسعا في هذا العنوان مفاده قدرة أصحابه على انتهاك القانون والعرف بالخداع والتواطؤ لأجل المصالح، حتى بدون أهلية علمية وأدبية، وأن تقاسم الأدوار والفاعلين في هكذا سياق جزائري معاصر مع منظومة السلطة يستمد هويته من أصوله الضاربة في النظام الأبوي والقبلي الماضيين، وهو لا يختلف عن نسقه السردي البنيوي والدلالي النصي الذي أبان عنه عبد الله إبراهيم ضمن فعل تبادل؛ بإرسال وتلقي خطاب مجازي شعري بين أعوان السلطة (الحجاج) وعامة الشعب (أبناء حجّام وفوال وخيّاط) في كتابه (التلقي والسياقات الثقافية) ص21، إذ أن هذه المنظومة وكنسق مسيطر تحوي على نسق مضمر مخفي عن العامة، لكنه غير مخفي عن إنتلجينسيا السلطة، فهي قادرة بأن تكيل بمكيالين في منظومتها السلطوية تلك، فكما هم قادرون أقارب أمير المؤمنين وأشراف العرب وشجعانهم بأن ينتهكوا الأعراف والقوانين، قادرون هم أساتذة الجامعات والدراسات العليا من انتهاكها لمصالحهم ما داموا فقط يشكلون منظومتها وما بالك كونهم يقاسمونها نفس الحاضرة العاصمة.

يميل أسلوبها إلى نوع من التطعيم بمسكوكات البلاغة شأن أغلب النقاد المشارقة، ووُجدت لهذا الأصل ترجمة فرنسية من ناقد ما لبناني أو مصري أو حتى مستشرق، فإن الناقد المغاربي؛ الجزائري أو المغربي سيسارع في الحالتين إلى الاطّلاع على المؤلف الجديد بالنسخة الفرنسية، فلماذا ويحه؟ الإجابة لا تكمن إلا في التطبع على الفرنسية، وهذا ما يفسره على سبيل المثال لا الحصر عنايتهم المثيرة بسيميائية غريماس السردية والأهوائية مهما اتّصفت بالتعقيد، كونهم ضالعين في اللغة الفرنسية، أما الإنجليزية فلا تتيح لهم سيميائية شارل سندرس بيرس، الأسبق ظهورا، والأكثر شمولية منهجية، وتفرعا معرفيا دونما تعقيدات، وعلى ذكر الأهوائية فإنها تمثل عودة ـ بشكل أو بآخر ـ لمقاربة المنهج النفسي الذي اشتهر به العقاد ومندور والنويهي بعد لف ودوران دام عقودا*، وعملهم هذا يفسر بأن مشكلتهم مع النقد الأدبي من إشكاليتهم التاريخية مع اللغة العربية وآدابها وهو ما أدى بهم إلى اجتناب المدرسة الأنجلو سكسونية، أما أي إجراء مخطط له، أو أي قول آخر فتخبُّط ومحاولة للتنصل من واقع ثقافي مُر إيهاما. وما يثبت ذلك أيضا ترجماتهم الإشكالية لغريماس وجينيت وتودوروف وبارت وغيرهم إلى العربية.

وإنما هذا الفن شعرا ونثرا ونقدا في خروجه عن المواضعة (وليس الاعتباطية) في علم اللغة الحديث يكون قد تمسّك بطبيعته وطبيعة نظرية الأدب التي أرادها لها الحداثيون العرب ـ

*. ولا يمكن الحديث عن لف ودوران ضمن سياق ظهور هذه المناهج برغم وجود ما يناقض النظريات البنيوية نظرية بعد أخرى، فأين الأهوائية مثلا من تصور ت . سايليو القائل: "**ليس الشعر نثرا للانفعال وإنما هو هروب من الانفعال وليس تعبيرا عن الشخصية وإنما هو هروب من الشخصية**" ورومان جاكبسون القائل: "**إن موضوع العلم الأدبي ليس هو الأدب وإنما الأدبية أي ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا**" ببساطة ليس هناك سلطة تفرض على المؤسسات العلمانية ومراكزها البحثية العلمية منهجا تتخذه موحدا وتعممه على كافة البلد مثلما هو عليه الأمر في المجتمعات العربية بخاصة المغاربية.

بخاصة المغاربة المتلهفين أكثر من العرب لسد ثغرة طالما كشفت عورتهم وهي العلاقة المريضة تاريخيا باللغة والأدب العربيين، فما بالك بمستوى فني راق لهما حينئذ ـ بأن توافق علم اللغة الحديث؛ إذن يصبح الأدب ولغته مثل لغة التبليغ والاتصال، تخلو من أساسها الجوهري القيمة الفنية، وكمُنتَج للخيال، مصدر كل خصوبة فكرية ولغوية. حقا إن بخس قيم الأيديولوجيا بخاصة المغاربية لقيم البلاغة والخيال العربيين مصدره ثقافي، نعني بذلك هوية الثقافة من حيث أصالة اللغة التي تهدي للطريق الثالث في الثقافة (وجه الإبداع والفن النابي عن قيم الأيديولوجيا والمخفّف من حدة نزعتها) بين ثقافتي: ديماغوجية خطاب السلطة ورجعية خطاب الأصولية، حيث أصالة اللغة تعبر عن هوية اللغة، وقيم الفن تعبر عن هوية بيولوجية نقية من فقدان غرائزها وضمائرها، وبكليهما تشكّلت بِنية سوسيو ـ ثقافية معاصرة في المغرب العربي ترفض التغيير والانسجام مع تطرحه الثقافة والديمقراطية من قيم إنسانية وشعورية غير مُركسة للوعي ناحية التخلّف.

أما إذا تحدثنا بأسلوب أو بمصطلحات النقد الثقافي فإنه هناك نسق ناسخ[3] في النقد الأدبي النصي، وقد سعى عبد الله الغذامي إلى التحرّر منه، حيث هذا التحرر هو في نفس الوقت تحرر

---

[3] . فإذا كان من خصائص المناهج الخارج نصية أن صاحبها يكون ألصق بالتحرير والإبداعية والحس بالواقع، يثمر إحساسا بالإشكاليات الشكلية، وهذا ما يذكي ويلهب لديه القريحة الإنشائية والمفاهيمية معا، وبصورة مطردة متصاعدة، حيث الدقة والصرامة لديه مرتبطة بالأسلوب لتوضع للإنسانية منفعة. أما خصائص المناهج النصية فتبيح لصاحبها النسخ، لأنه مفتقد لقاموسه اللغوي المعجمي وربما النحوي البلاغي أيضا، يستعصي عليه جرد العبارة بانسياب، وفي أرقى معانيها الممكنة، إذن لا يمسك بالفكرة إذا أمسكها إلا وهي غامضة غير مستساغة ذوقيا، ويسعى إلى الدقة العلمية همه، لكن عندما تخونه مجموعة المصطلحات التي حفظها بآفة النسيان أو بمحاولة التعمّق في الفكرة التي هي غايته، يلجأ حينئذ إلى نسخ أعمال الآخرين بدعوى التناص، أسلوبه متواضع لأن حاسة التعبير لديه متواضعة، ناهيك أن هدفه من الدقة مورده المالي لا أكثر ولا أقل، لا يهمه

تقديم قيمة/فائدة عملية؛ يعني هناك لا انسجام وتعارض بين النظري المجرّد والواقع، والحقيقة الواقعية، أولا كما رأينا الواقع لا يفرق بين اللغة العربية واللغة العربية الفصحى، كما فرّق بينهما دي سوسير، ما أصطلح عليه بالأقوال أو استعمال الكلام، ليأخذ بعده مصطلح الخطاب، كملفوظ قصدي موجه أو كاستعمال يومي تعنى بدراسته التداولية، مسكوكات البلاغة يتكلم بها الداني والقاصي في عملية التواصل (في اللغة)، يتكلّمها المسجدي الذي خرج من المسجد والفلاح الذي أتم تعليم محو الأمية. الفرق بين اللغة Arabic والعربية الفصحى غير ملحوظ في الواقع والحقيقة الواقعية معا، كما أن التحليل البنيوي والأسلوبي للقرآن، مازالت الدلالة فيهما تنتزع انتزاعا باضطهاد المنهج (الخروج إلى التفسير والتعليق، وعدم تجاهل المؤلف مُحال) عندما يشح على أصحابه القدر الضئيل مما كانوا يتمنونه من نضوح بعض المعاني. اللغة الفرنسية بهذا المفهوم البنيوي، والتي تماهى مع نقدها الجديد المغاربة جاءت بعد مرحلة التقليدية وكانت حينها لغة تحتذي بأصولها اللاتينية في الاعتناء بالعبارة، لكن هل عرف المغاربة التقليدية التي ميزت مرحلة النهضة العربية في مشرق الوطن العربي، بأناقتها اللغوية وأدبها الراقي ونقدها الواضع قدم في التراث وقدم آخر في التحديث، لا أبدا لم يعرفوها (والحالات الخاصة لا يقاس عليها) حتى يتجاوزوها، من له الحق في تجاوز التقليد فقط هو من عرف وجرّب، وربما مِن تجربته إياها سيكون وثوقه تاما فيما أقدم عليه من قفزٍ إلى الحداثة ونقدها الجديد، أما غير ذلك فزيف وسرقة مكانة الآخرين (ذوو العلاقة المتينة بها والذين مضاربهم معروفة للعام والخاص في الجزائر والمغرب) بمعونة الأيديولوجيا التي ثقفوها زمنا في كل أركان ومؤسسات الدولة، أيُعقل أن يعلّمك المناهج البنيوية من لا يعرف مفردة بسيطة في اللغة العربية؟ هذا أصبح واقعا أكاديميا يا عالم، ولا أحد آلامه الوضع وقال، أو حتى بحث بالتماس المنهج لئَن لا يُشَك فيه، وأنا شخصيا أثناء مناقشة ماجستير طلب مني المناقش تشكِيل كلمة بعد أن صححت له نطقها، وهي ليست لا بالكلمة المنحوتة ولا المشتقة ولا بالمصطلح (وقد دخل على مذكرتي متسرعا، وهذا خارج موضوعنا). ولا بد أن نضرب مثلا عما نقول، إذن إليكم الفرق واضحا بين دارسين اثنين، وفي نفس الاختصاص: سرديات الأنساق الثقافية، واحد يدعى عبد الله إبراهيم له من المؤلفات ما لا يعد ولا يحصى في الاختصاص وخارج الاختصاص، أسلوبه مستساغ يشرح النفس ويهيئ العقل (انظر مقدمة كتاب الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة) والأخر يدعى عبد القادر بوزيدة مؤلفاته تعد على أصابع اليد الواحدة، وهو الأكبر سنا من الأول، وإليكم ما كتب في أوج عطائه البحثي (المصدر أول فقرة في افتتاحية العدد 10 من مجلة اللغة والأدب:" **عندما فكرت مع بعض الزملاء في تنظيم لقاءات بيننا تحقيقاً لرغبة كانت تتلجلج في الصدور، كانت الفكرة بسيطة والطموح متواضعاً. كنا نشعر بنوع من الاختناق وسط حالة الرداءة التي بدأت تلقي رداءها على الجامعة والمعهد، وتصرف الطالب بل الأستاذ عن التحصيل والدرس، وتفرض عليه حالة من الترهل والجمود أشبه بالموت أو هي أشد**" التعليق: سوء تعبير ظاهر، وكأن هذه اللغة التي يكتب بها ليست لغته الأولى، كأنه خواجة بلده أو تلميذ ثانوي، أما قوله كانت تتلجلج، فالتلجلج يقع في اللسان، ثم إن ابتغى استعارة، فالصدر عند العرب مصدر الهم والفؤاد هو الذي مصدر الرغبة وفي جميع الأحوال في هذه المفردة تكلف، لأنها مهجورة، كان من الأفضل قوله: كانت تختلج..، والأفضل تعبيرا كذلك: كان الطموح متواضعا والفكرة بسيطة حتى لا تكسر الكسرة سلاسة التعبير أو تكرار ذِكر كان، أما الواو فليس دائما مصدر اتساق وانسجام النص، لا أبدا المعنى في هذا المستوى كاف كي يحدث أثرا في انسجام النص، وفي هذه الحالة الواو حدّت من رشاقة العبارة، الأجدى تعبيرا: ..والمعهد تصرف الطالب.. أما اهماله (من) من جملة (وسط حالة من الرداءة) فجرّ معنى آخر وهو أن حالة الرداءة قديمة (ألقت رداءها قبلا)، أما قوله حالة من الترهل، فمفردة الترهل خارجة من حقلها الدلالي التعليمي إلى حقلها السياسي، ثم بربك ما أشد من الموت؟! وهذه المحاولة إن أثبتت شيء أثبتت وجود للشعور بالجمال في نفس صاحب المحاولة الفنية، لكنها محاولة تصطدم بافتقاد أداة اللغة، حيث حفظ

من مؤسسة نقدية باتت لا تعرف ملامح جسدها من كثرة ما تجردت من واقعها، وذلك بتمثل نقد جديد دعاه النقد الثقافي، وهو نفس الاسم الذي حمله حينما اكتُشف بمراكز بحث أنثروبولوجية ولسانية أوروبية، من أجل تحليل النص الثقافي ونقد وظائف اللغة في اللسانيات، لكن في المغرب العربي، الذي كانت تربته أول من تهيأت لتنتش من هذا الفرع من النقد النصوصي العام (تونس وفاس مولدا والخليج ومصر ترعرعا) نجد ناقدا أكاديميا بعد عشر سنوات من ظهوره يعاكس خطاب هذا النقد على نحو كارثي، ونقصد بالكارثي، أولا عدم وضوح المنهج ،وثانيا اختلاط المفاهيم إما لغياب الخطة أو لعدم القدرة على التعبير عن المعاني المترجمة والمفهومة من مصادرها، أما عدم وضوح المنهج وارتباكه، فكليهما في النقد الأدبي المعاصر، وفي النقد الثقافي المعاصر الذي حرفه الغذامي ليخدم به النمط الثقافي السائد المنغلق على نفسه. وخطابهما عربيا إما خطاب تماهٍ[4] (نتحدث عن مناهج الشكل) غير معطي لاختلاف السياق أهميةً، إذن هو خطاب حداثوي، وإما خطاب متمركز كالذي حرّفه الغذامي عن مدرستي فرانكفورت وبرمنجهام.

المصطلحية في النقد لتكوين ميتا نقد أو بلاغة جديدة لا تعوض تنوع قاموس المعجم عند صاحبه، كما لا تعوض بلاغة الصورة وعناصر الخطاب من شخصيات وزمان وفضاء وجمالياتها الرمزية الأيقونية الموصوفة البلاغة في السرد الأدبي شعرا ونثرا. لكن الهوية اللغوية التي تطبّع عليها أمثال هؤلاء هي الفرنسية، إذن يقف وراء واقع الحال هذا سياسة سلطوية أخلّت بالمنطق العملي.

[4]. هو خطاب تماهٍ مستشف من قول لحمداني في كتابه (بنية النص السردي)، ص5: " **ولأن النظرية النقدية البنائية هي نظرية موزعة حتى في موطن نشأتها وتطورها.. فإن الحديث عنها يقتضي الرجوع إلى.. مراعاة انتظامها التاريخي قدر الإمكان لكي يتضح للقارئ خط تطورا الطبيعي**" فلوكان خطاب تمثُّل لرجع مُراعيا سياقها الثقافي الغربي المختلف عن السياق الثقافي العربي، بدءً مثلا من اختلاف في حياة اللغة العربية والفرنسية في ظل اختلاف في اعتماد الحداثة وشروطها بين السياقين.

إن نظرية النقد الثقافي العربية لم ترَ النور بعد، والأجدر بها الدرس والمناقشة العربيين بدل نظرية عبد الله الغذامي الحداثوية {التي حرفت مبادئ مناهج الحداثة وما بعد الحداثة، البنيوية وما بعد البنيوية، لخدمة نمط ثقافي يعيش فيه الغذامي، وقد حلا له الانتقال فيه شرقا وغربا لتوفُّر الظروف الحداثوية تلك لنظريته؛ فقد اغتنم فرصة ولع المغاربة بالمناهج البنيوية من أجل المقايضة: مقابل أن يعترف بما أقدم بعض نقاده أخرج لهم نظريته تلك المشيّدة على أرضية بنيوية كي يعترفوا بها دون جدال كمقابل بمقابل (وهذا الصنيع ليس بغريب عن ثقافتنا، إذ بعد النكسة صعد التيار الإسلامي مهددا أنظمة الحكم الوطنية، مما جعل هذه الأخيرة تقيم تحالفا استراتيجيا معها على حساب قيم الحداثة الحقة، ومن نتائج هذا النوع من التحالف والذي يعود أصله إلى نحو عشرة قرون، بين سلطة الدولة والفكر الاعتزالي، هو ضرب في جميع الأحوال الجمود على إنتاج الفكر والمعرفة، وكل ما يثير العقل ويحرج العقيدة المتشكلة)}

✓ 1.2.1 النقد الأدبي والثقافي المغاربيين على ضوء بنية الثقافة وديماغوجية الخطاب؟:

إنّ نظرية النقد الثقافي تقوم على كشف مضمرات نسق جمهرة استهلاكية وعيه مضاد للوعي الحداثي لا التقليدي أو ما يبدو أنه حداثي شكلا فقط ونصوصيا ، أي منتقي للحداثة بما يحفظ سؤدد نمطية ثقافية محلية، إذن يجب أن تقوم على نشاط يكشف مضمرات الجماليات التي ليس مصدرها بنية أخلاقية ذهنية (فكرية مؤدلجة وإطلاقية) لا تخضع لنسق سيميوطيقية

الكون من علمانية وديمقراطية حرية ذاتية وتكافؤ الفرص شبيه بنظام النسق الذي عناصره مستقلة بذاتها ومتحولة (وتفرز معنى نسبي على المستوى الكلي بالضرورة لأنه لا يوجد شيء مطلق ونهائي) ذلك أن بنية طبيعة الكون السيميوطيقية مشابهة لبنية النص، حيث التعدد واللا تماثل يفرز تماسكا في البناء الثقافي، "**فمفهوم الفضاء السيميوطيقي للكون الذي تشغله ثقافة ما معقد ومركب، يمكن التعامل مع مجموع الثقافة مثل نص أو خطاب ما (..) يتأسس الانسجام في سيميوطيقا الكون على وجود قانون الثنائيات البنيوية المتعارضة (يمين ويسار، وأسفل وأعلى، ...)، وقانون اللا تماثل. ويعني هذا أن سيميوطيقا الكون قائمة على مبدأي الاختلاف واللا تماثل في مظهرهما العام، كما تتضمن هذه السيميوطيقا مجموعة من العناصر البنيوية المتعارضة الدالة**"[5]

والبنية التي مصدرها أخلاقي ذهني (الفحولة الشعرية حسب مفهوم الغذامي) هي ظاهرة بنيوية مرتبطة بوجود ما يعارضها، وهو الالتزام الأيديولوجي/ بل الأكثر من ذلك الالتزام الردعي الاجتماعي بكل أنواعه، وليس لمحلل بنيوي أو ثقافي أن يقف في نظام البنية، كل ما مصدره تفاعل عناصر البنية، ليقف أو يميل إلى جانب إحداها على حساب الأخرى، فهذا يعارض مبدأ من مبادئ البنيوية وهو الكلية والتنظيم الذاتي للبنية من دون تدخل خارجي، وفي هذه الحالة ما المضمر اللا شعوري أو القبح الجمالي إلا إحدى تجليات/ معاني انتظام البنية الذهنية ـ وخير ما فعلوا تحليلا اجتماعيا، مَن سبقوا الغذامي؛ لوسيان جولدمان وم. باختين؛

---

5 . جميل حمداوي، سيميوطيقا الثقافة يوري لوتمان نموذجا، تمثلات، مجلد 2، عدد 1، يناير 2017، ص62. 65.

في تحليل هذه المخرجات الاجتماعية الخارج نصية في إطارها البنيوي، بأنها إضافة جمالية ذهنية بنيوية وليست قبحا جماليا وهي أبعد ما تكون عن المضمرات، لأن الثقافة الأوروبية منفتحة لا تغلقها نمطية معينة.

أما كشف نفس المضمر من قبل الغذامي ضمن مبادئ ما بعد البنيوية فغير منهجي ومشوّه كذلك لأنه سيصطدم بحرية المتلقي في تلقي ما يشاء من الجماليات، حتى تلك التي تتعارض مع الأخلاق العامة، وهنا وجب التفريق بين استجابة القارئ الجمالية ضمن ما يعرف بنظرية جمالية الاستقبال التي تثير فيه قوى الإدراك والتخيل التي منبعها النص، وبين جمالية التلقي لدى القارئ فتعتمد على أحكامه عبر التجربة الأدبية ذات الظروف التاريخية. **ولعلّ ما يقع بحق ضمن أخلاق المعاملة أو السلوك الاجتماعي هي القبحيات الحقة الخاصة بالنمط الثقافي العربي المنغلق وهي مضمرة فيه لأنه لا يشعر بها وهي بالذات التي لها علاقة وطيدة بثقافة خطاب النص أي ببنية خطاب النص ووظائفه الجمالية لا بثقافة ما هو خارج النص أي وجود علاقة تربط كل العناصر التي لها علائق بنية مادية نفسية**[6]؛ في إنتاج وتلقي النص، وهي سلوكيات منحطة يهابها الغربي وينفر منها، بعكس العربي الذي يأتيها بكل حيثياتها لأنها

[6]. والتي نأمل أن نصوغها كنشاط نقدي ثقافي عربي بوزياني في القريب العاجل. فأي نظرية جديدة لابد لها من تبلور نشاط نقدي ثقافي مغاير لِما سبقه، وتهيئة هذه الأرضية لهذه النظرية لن يحدث دون تكثيف البحوث والمقالات التي تتناول الفحولة لا من جانبها النسقي المرتبط بالفرع النصوصي العام، لكن في ارتباطاتها السياقية والأنطولوجية العربية المعاصرة أيضا؛ كظواهر ثقافية" مثل "الفحولة السياسية" و"الفحولة الفكرية" أو ظاهرة "المفكر الفحل" وللمهتم أن يطلّع على مقالتنا التي عنوانها "نسق المفكر الفحل في سياق الثقافة العالمة الجزائرية الراهنة، رؤيا تأويلية" على الرابط:

?https://www.4shared.com/web/preview/pdf/vNiZYXYAjq

لأن من مثل هذه البحوث والمقالات وحدها تعطي ضوءً أخضرا ودرجة من الوثوقية والمصداقية العلميتين للنظرية المرجوة.

ليست من كبائر المحرمات وهي السرقة الأدبية في النقد، الغش الأدبي في النقد، ضياع الضمير المهني والأخلاقي، بيع الذّمة أو شرائها بإزاء النص، الانغماس في التزلف والتملق لصاحب نص (أو ناقد النص) يتمتع بالجاه والنفوذ أي هناك احتيالا لأن نصه لا يحظى بجماليات تستحق التنويه والإشادة.. وهذا لا يُدعى قيمَنَة الشّعرية كما يدّعون، بل هو من صميم شعرنة القيم[7].. وذيوع "الإمّعة" ذات العلاقة بالنص (يعني انتشار الضعف الأدبي والنقدي)،

[7]. وهنا يتضح أن نظرية الغذامي هاته نتيجة من نتائج وعي مضاد لشعرنة القيم في الثقافة الغربية، تلك الشعرنة هي مطلب حداثي وما بعد حداثي، حيث الكون بقيمه المادية والروحية بدون الجماليات كأنه خطأ، يعني أن نشاطه كباحث في الدراسات الثقافية ومثقف عضوي محاولة منه لقيمنة الشعرية، باختلاق مصطلح الفحولة الشعرية، وهذا له علاقة بالسياق؛ فالسياق الذي يحتضن النسق كمصطلح حداثي به خللا ما، وحري به مراجعة نفسه، بعدما اعترى الخطاب الديني العربي المعاصر من ثبات، ولكن من نكوص أحيانا، حين وقوعه بين فكي الأصوليات المذهبية والفردانية (لأن نبي الإسلام نفسه أمر بالترفيه عن القلوب لأن القلوب إذا ملّت كلّت، ناهيك ما تعنيه ما بعد الحداثة التي تكاد ترادف استحالة الثبات على الأشياء لوجود الملل والسآمة والرتابة الكونية) فالسياق الديني المحتضن للحداثة أفرز إشكالية أخلاقية مفارقة؛ حينما سمح للناقد بعزل النص عن القيم، ولكن هذا الناقد لا يكف عن طلب القيمة خارج النص ويستعملها مبتزا ومقصيا، وهذا يسمى في الدين نفاق إذا كانت القيمة المطلوبة فنية، ويسمى ضعف مستوى التفكير (إذن تخلف) إذا كانت القيمة المطلوبة التقدير لمجرد التقدير (تسلط وظلم). وكلا الذواتين: الناقد الأكاديمي والأديب واقعين ضمن بنية ديماغوجية خطاب ثقافي تنتجه السلطة والمجتمع، وهي بنية ذهنية فكرية لا يستطيعان الفكاك من أسرها حتى ولو ادّعيا بعدم اكتراثهما بالأفكار المسبقة والقبلية، ما الجماليات التي أسَرت متلقي رواية أحلام مستغانمي الأسود يليق بك، ليعلنوا مع النقاد الأكاديميين من على المنابر بتميز هذه الرواية؟ لولا أنهم أنصار خطاب ديماغوجي ونمط استهلاكي ثقافي بعينه، وهو الذي يرى في الأنثى التي تكتب الرواية النسوية لكنها لا تخرج عن إطار أيديولوجيا هذا الخطاب وهذا البناء الفكري بأنها مبدعة وتستحق النصرة. إن أشر ما في الرواية النسوية ليس هو خطاب الجندر لكنه ما يحط من قيمة خطاب الجندر الفنية في الرواية النسوية ويصعد خداعا على هذه القيمنة للشعور، بل الأدهى والأمر أن صاحب هذه القيمَنة يتداول إشارات سيميولوجيا ـ لأنه لا يستطيع الفكاك من ثقافتها ـ إشارات خطاب منتج ثقافي، يتداوله دون وعي، فضلا أنّ مثل هكذا نصوص تجهد نفسها في نسخ الحقيقة (ينظر عمر عيلان، في مناهج تحليل الخطاب السردي، ص42) تدل أنه مخادع ومُمارس للجندر في الحقيقة الواقعية وقارئ شبق لرواية الجندر عربيا وعالميا، وهذا ما جعلنا نكشف عن هذا الخطاب (خطاب الجندر) بطريقة ضمنية سيميائية تأويلية غير صريحة في رواية الأسود يليق بك. ينظر بوزيان أوراغ، خطاب الجندر وفي رواية الأسود يليق بكِ لأحلام مستغانمي، الرابط:
https://www.researchgate.net/publication/346843392_nsq_almfkr_alfhl_fy_syaq_althqaft_alalmt_aljzayryt_alrahnt_rwya_tawylyt

والأسلوب الجمالي،.. وهذه تجليات معاني القبح النسقي الثقافي الذي ما بعده قبح، التي تستأثر بأصحابها لا شعوريا وهم بإزاء النص، كي يعلوا منازل ومراتب الآخرين ويسطون بذلك على أرزاقهم.

فالنقد الثقافي في حقيقته ليس حامٍ للنمط، وإنما محطّم له بتركيزه على الهامشي والشعبي المفارق الذي وعيه وعي استهلاكي ليس جمالي فحسب، ولكن أيضا ثقافي استهلاكي للثقافة الجماهيرية المتمركزة؛ في الفيلم، والموسيقى، والوجبات، والديكور، والهندسة.. بكشفها وتقديمها مضمرا ثقافيا حداثيا. حيث يقول هذا الباحث الجزائري المعروف في كتابه عن الأسلوبية والخطاب: **"لقد ركزت بعض الدراسات النقدية التقليدية، في دراسة النص على البعد النحوي والمعجمي للغة، ولم تركز على البنى والدلالات، كما أنها راهنت على البراعة في عرض الموضوع، وانحصرت في المستوى الاخباري المباشر، عوضا عن الالتفات إلى المستوى الإشاري التضميني، واستقرار نظام العلاقات الدلالية ووظيفتها في النص، وهم بذلك يقاربون بعض اهتمامات التحليل الأسلوبي للنص الأدبي دون الالمام بخصائص الأسلوب الأدبي ومكونات النص اللغوية والأسلوبية"**. ولم يأت بتلك الخصائص حتى تكتمل "خطيئته" لأنه من يأتي بمثل هذا الحكم ولا يأتي بالحجّة والبرهان البين يعتبر مرتكبا لجنحة، فمن لم يمارس التقليد (الذي هو هاجس فِعل لدى المغاربة بمقابل العرب المشارقة مثيرا للخطط غير المدروسة وللانفعالات والتشنجات مثلما نحن بصدده للخروج من المأزق) يقفز ممسوخ اللسان إلى حداثته النقدية، فلا حداثة بدون تقليد، أدونيس مثلا كان منهجه قبل

السبعينيات في تحليل الشعر منهجا تاريخيا وماركسيا، أما المنهج التاريخي بغناه الفني هو الذي خول له أن يصبح أحد أقطاب التأويل عربيا، فأين تقليدكم الفني والبلاغي أنتم أيها النقاد المغاربة؟ بل معايشة هذا الهاجس يوصل إلى الغموض الفكري وركاكة الأسلوب حتما. وهذا القفز الانفعالي هو سمة من سمات تسبيق الأفكار التي يدعون إلى إقصائها، أي التلوين بدل التأويل، **"ويعني بالتلوين القراءة المغرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي"**[8] ولا يوجد ههنا اختلاف بين الإطار الثقافي المصري والجزائري المعاصرين إلا في قوة التيار الإسلامي؛ بحيث يتفرعون إلى أزهريين ورجال دين معارضين وإلى إسلاميين معتدلين ضمن تيار اليسار الإسلامي، ويبقي التيار الإسلامي المعتدل سياسيا سليل الأصولية الدينية والوطنية السياسية سليلة التحول من اليسار إلى الثورية إلى الاشتراكية، مثل الحالة الجزائرية مُقصية للتنوير والعلمانية، بإهدار دور العقل ومصادر الفكر على المستوى العلمي والثقافي، مسبّقين كلاهما فكرة الرّجعية والتخلّف للمحافظة بتلكم الأنظمة المشكلة هكذا ما يخدم المبادئ الأيديولوجية (ثقافتها) ولتدرّ على هذا الطرف بالرضا وعلى ذاك الطرف بالمكاسب المادية، بل ولن تجد الأستاذ الأصولي في النقد تلميذا للأستاذ الماركسي المضمِر لإلحاديته والمفرّط في شيوعية زمن الحرب الباردة إلا في الحالة الجزائرية! وكأنها بِنية نصية مجرّدة بيد أنها ملموسة واقعا ثقافيا، وهي التي تقف سندا لبِنية النص المجرّدة (تجزيئ الحداثة) مخافة أن تسقط من دون نظام استراتيجي مُسنِد الدعم لها.

8 . نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ط2، 1994، ص11.

ثم إن تودوروف قال: **"الشعرية هي كل نظرية داخلية للأدب"**[9] إذن براعتهم هم المُعجمية متمثلة لِلُب الشعرية، وبراعتك أنت الإشارية جفّت من الشعرية، مكتفية بالتماهي مع اللغة الفرنسية بتحويل ممسوخ للفصحى في سياقها الثقافي الراهن إلى الـ (Arabic).أما نظيره المغربي المعروف هو الآخر ، في ترجمته كتاب غربي عن التناص، يقوم قالبا الحقائق رأسا على عقب في الجزء الأول من هذا الشاهد، أما الجزء الثاني فوقع في التباس بين مفهوم التناص كمفهوم شكلي أم مدرك خطابي، لأن المؤلف يدلل عليه بمصطلح الوظيفة، والبنيوية عمرها ما أعطت الضوء الأخضر لاستعمال اللغة وهنا تكمن صعوبة الترجمة، فعلى المترجم ههنا أن يكون متخصصا: **"مما دفعني في ترجمتي لها** (دراسة علمية غربية عن التناص يستعين فيها صاحبها بالتعبير البلاغي) **لمراعاة الوظيفة الاستعمالية للغة من جهة، ولوظيفتها الرمزية** (يقصد العلامة) **أيضا من جهة أخرى. فإذا كانت الوظيفة الأولى تكاد تنحصر في تأدية أو في تحقيق عملية التواصل فإن الوظيفة الثانية تتعدى ذلك لتساهم في خلق جمالية للغة المستعملة ومن ثمة فهي تحقق لها أيضا أدبيتها بالمعنى الذي أعطاه لها الشكلانيون الروس. هذا دون أن ننسى أن بين هاتين الوظيفتين، كما يذهب إلى ذلك، الباحث عبد الوهاب حفيظ "يوجد تداخل هام ومعقد، فكلا الوظيفتين تقتضي تمثل النص المترجم تمثلا مدركا لخصائصه البنيوية الكلية وتمثيله في لغة قادرة على تجسيد هذه الخصائص إلى أقصى درجات التجسيد المتاحة"** لكن للأمانة يأتي أسفله بحقيقة دامغة حين يقول: بغية التوصل إلى دراسة علمية خاصة

[9] . تزفيتان تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامة، الدار البيضاء: دار توبقال، 1987، ص23.

بالمجال الأدبي، لها حدودها المنهجية، وقوانينها المضبوطة، سنجد أن الدراسة الأدبية ستنحو منحى جديدا يسيطر عليه الهاجس المنهجي على كل ما عداه.

غير أنه قد علمنا أن هذان الناقدان ما هما في الحقيقة غير ناقدان وأكاديميان مزيّفان ضمن سلسلة طويلة من أشباههما (أساتذتهما وطلبتهما) بدأت حلقاتها بداية الثمانينيات ونهاية سبعينيات القرن الماضي لمّا اكتسبت المناهج البنيوية ثقة المغاربة لأنها تخلّصهم من مشكلة المغرب العربي التاريخية مع اللغة العربية الفصحى، وبالضرورة مع إنتاجها الأدبي ونهائيا، لذلك أولا تلاحظوا نبرة العداء غير المفهوم اتجاه ما يعتبرونه مناهج تقليدية، وهي المناهج: التاريخي، النفسي، والاجتماعي، والمعيارية اللغوية والبلاغية، لأن المكون اللغوي العربي طاغ، وهو مكون يحمل معانيه من النحو والمعجم، بدل مكون التوصيف والتصنيف.

وثانيا في أغلاطهم النحوية، وقصورهم المعجمي، وبساطة تعبير الدكتور فيهم حتى لكأنك تحسب كلامه كلام تلميذ ثانوي في مشرق الوطن العربي، ولو تمعنت في تصويتهم للغة العربية الفصحى ستجد أنه تصويت لا تخالطه عجمة أخرى غير عجمة التطبع على لغات أخرى في مراحل ترعرعهم التعليمي ضمن سياق ثقافي غير صاف الأعراق والهويات، وهي اللغة الأمازيغية واللغة الفرنسية بالأساس، والتي تلعب دورا كبيرا في ذلك العداء الظاهر أعلاه، لأنه كثير منهم تطلع عندما نال بكالوريته بأن يدرّس الفرنسية أو أي فرع يوده إلا اللغة العربية، لكنه للأسف وجد نفسه موجها إلى تخصص اللغة العربية وآدابها، فسعى بعد أن تيقن بأنه لا يمكنه فعل شيء سوى الارتزاق بدل طلب العلم.

ولعله في إيجاد مورد رزق في هذه اللغة سيكون عبر قراءتها باللغة الفرنسية! ولا مانع في ذلك بأن يواصل تحصيلها بهكذا طريقة إلى القمة. ثم يعرف كيف يُخلِّف أثار منه، ومن سلفه في طلبته، بأن يجعلهم يتنافسون لتملقه، ومن تملقه أفضل يورثه شرفه ومنصبه، ولا يخجل عندما يظل يلح على تحييد المبدع ناقدا أو كاتبا عن نصه في النقد، وهو مثلهما ناقدا ومبدعا لا يحيّد نفسه عن المدح والإطراء!

وفي الحقيقة أستاذ كهذا مازال يهُمُ بالجامعة في الجزائر المعاصرة سيستحق منّا المنافسة على تملقه نحن أيضا، أولا لو أنه كان في مستوى أستاذ النقد، وهو أمر لن يحدث أبدا لأن من كان في هذا المستوى لا يفعل ذلك أبدا، وثانيا لو كان متواضعا على الأقل للعلم، وهو أمر لن يحدث أيضا، لأن المتواضع يضع البرنامج ويشرحه ويطبقه أمام طلبته، أسئلةً وأجوبةً، وكأنه خادم لطلبته لّما يكون خادما للعلم، محصلا في الوقت نفسه لمرتّبه، فالتقييم يكون بالأبحاث والمؤلفات والنظريات وليس بالمجاملات وتجهيز الأصوات الانتخابية. وفي الحقيقة ثقافة كهذه، هي خلوٌ من الجانب المعرفي الذي يكون أخصب خلقا للفكر والإبداع كلما ارتبط بالتأصل على اللغة، أي كلما ارتبط بالهوية، يمكن أن تقول لها عليك مني السلام، بيد أنّ تغير الهوية لا يمنع من التفريق بين العربية الفصحى والعربية اللغة The Arabic Language ذات الطابع الحداثي، لأنه مهما استحدث أو هجّن الحداثيون لألفاظ وتراكيب جديدة، لن يغير ذلك من استقرار الفصحى في شيء لأنها مرتبطة بتراث ثقافي (روحي وأدبي) غير قابل للزوال، ولِارتباط الفصحى بالجوانب الذاتية والإنسانية العملية، كان خير لأمة المغرب

العربي أن تحتفظ بهويتها الأصيلة، وهي هوية عجمية أمازيغية من ثمة تتطلع لأن تكون الأمة الثانية في العالم معرفة بالعربية (مثل أمة فارس معرفةً بالعربية) أمّا أن تحاول أن تشوّه الحقائق وتطمسها بمعية الأبوية وديماغوجية الخطاب المتذرّع بالموضوعية العلمية فإنه الإصرار على ضياع هويتها الثقافية، وتلك هي خصوصية تخلف مجتمعات هذه الأمة اللغوية والفكرية.

وسنجد أن لتربة المناهج البنيوية وسياقها غير الملائم لسياق المغرب العربي الثقافي أكبر الأثر في تلفيق الخارج للداخل النصي تلفيقات ليست من العلمية والحداثة بما كان، إلا في صورتها المزيفة والمشوّهة، والدليل على ذلك هو الفرضيات العدة التي تُدلّل أن الجزء غير اليسير من معنى النص يقع خارجه، لكنّها استُبعدت وتم الضرب عليها بحُجُب سلطة المعرفة؛ حين تم تجاوز الخارج نصي، ونعني به النمط الثقافي العام، النخبة الأكاديمية والسلطة يدعمهما إطار المجتمع السوسيو ـ ثقافي، القيم الذاتية وقيمة التعدد، أهمها:

1ــ علاقات البنية في التصور العربي تشوّش عليها بحدة، بل وتفحمها علميا تلك العلاقة البرانية عن الطبيعة الوجودية العقلانية باعتبارها نصا، والتي تربط العقل بالفاعل الأكبر أو القوى الغيبية وهو الموجد بمعنى الرب، فمازال يوصف من لا يقيم الشعائر والطقوس الدينية عند المسلمين والعرب جميعهم تقريبا باسم "كافر"، وقد لمسو التسمية من عند نبيهم ومن الكتاب، إذن ما حل علاقة الناس بينهم، ولا علاقة عضوية تربطهم غير تلك المعنوية التي تعود بمنفعة بين بعضهم البعض، بأحدهم أكثر من الآخر أو على كلاهما سواء بسواء، لا قيمية بين عناصر الطبيعة العقلية للبشر (صدمة الحداثة بالنسبة للمسلمين الذين تخلفوا عن ركب

نظرائهم المسيحيين الذين حيدوا الدين إلى علاقة تربط بين الله والعبد فقط؛ في إقصاء الذاتية والتعدد بأيديولوجيا الإطلاقية التي وسيلتها الأبوية أو الأموية (المطرانية) عند اليهود، وهي تنم في مجال التخصص الأدبي عن افتقاد كُلاً من مستوى الذكاء والموهبة، أو جحدِهما كليهما أو أحدِهما) ناهيك أنه لا يوجد أصلا مفهوم عقلي لكلمة كافر (أي: جحدان الإنسان لربه، سواء من وجهة نظر أنطولوجية أو عقلانية محضة) هذا غير ممكن لأنه غير معقول (فهو إدراك ثقافي مصيره التبدل والتحول مع الزمن، ليس مستبعد أن يأتي عصر يُدعى من يحول دون حرية الأفراد بالكافر، وهذا ما لُمس فعلا في السياق الديني المسيحي)

كل خلية في الوجود تعرف خالقها أكثر مما جاء في الكتب المقدسة غير أن طرائق فعلها (بفعل ما زرع فيها من حواس أقواها الضمير اتجاه خالقها تختلف (تستطيع أن تشبّه العلاقة الأنطولوجية بين الناس وربهم بنظام ويندوز الذي لا حاجة له لتحميل برامج حماية، لأن الذي ابتكره خلق برامج حمايته، فالأدوات الخارجة عنه تأتي بفائدة على أصحابها أكثر بكثير ممّا تأتيه للجهاز). لا يُعرف الكائن عند نظيره علائقيا بصورته وبقيم المنفعة المتصورة قبليا، وإنما بفعله المفارق ذو الدلالة الشمولية فطبيعة العقلانية وجودية؛ كما إجراءات البنية النصية وتأويل المجاز اللذين يفرزان معنى من تلقاء نفسيها، كذلكم علاقة العبد العِبادية إن هي تفرغت لله وتركت غيرها وشأنه مع الله، ستفرز معنى حضاري راقٍ وهو عدم مساس الأخلاق العامة للمجتمع التي يخشى عليها المسلم وأهله بسوء.

ذلك أن شعور علائقي عقلاني هو الذي يكرّس البغض والحقد في أركان المجتمعات الإسلامية تاريخيا لأنه الإكراه على نفي الحرية التي لا تعني إلا صاحبها حيث «**تنتهي حريتك عندما تبدأ حرية الآخرين**»؛ وهذا الارتهان للحرية الفكرية مثله مثل ارتهان تأويل المجاز في النص القرآني، أو أي نص آخر يقع في سياق متخلف، مثل ما يقول نصر حامد أبو زيد: "**لكن الصراع الفكري الاجتماعي، والذي عبر عن الاستناد إلى مرجعية النصوص الدينية من خلال آلية التأويل، خاض معاركه أيضاً حول مفهوم المجاز بوصفه سلاح التأويل الأساسي. وقد كشف التحليل في هذا الفصل عن وجود نسقين شبه متعارضين: نسق يبدأ من «العالم» و«الإنسان» فيرى اللغة الدينية مجازا إذا تعارضت في دلالتها مع بنية العالم والإنسان والنسق الآخر يرى اللغة الدينية هي الأصل، بينما يقع «المجاز» في اللغة الإنسانية الدالة على كل من «العالم» و «الإنسان». وهذا الصراع ينكشف في التحليل الأخير عن صراع حول «الحقيقة» وأين تستكن، هل هي خارج العالم ومن ثم تستعصى على الوعي الإنساني، أم هي قارة في بنية العالم وقابلة من ثم للاكتشاف من خلال وعي الإنسان ولغته؟ ومن البديهي أن تصور «الحقيقة» خارج العالم، وفي لغة النص الحرفية، تصور يفضي إلى «تغريب» الإنسان في العالم والذي تم ارتهانه إيديولوجيا كنسق جزئي من بنية حقيقة متخارجة عنه تخارجاً تاماً**"[10]

فلو اهتم إذن كل المسلم بشأنه الخاص فقط لا أحد يمسس أخلاقه وأهله، أي المعنى المفرز حينئذ من تلقاء نفسه هو أنّ العلاقات الخِلافية عند من أخلاقه مغايرة أو حتى مجافية لأخلاق

[10]. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص 6 ـ 7.

المسلمين سيخفيها عنهم طوعيا، لأنه قد أدرك أن هناك علاقة طبيعية عقلية بينه وبين غيره، فيزول البغض والحقد وكل مظاهر التخلف المنجرّة عنهما تلقائيا وهذا ما كشفت عنه بعض مجتمعات شرق ووسط آسيا الإسلامية وتركيا إلى حد ما.

أنطولوجية العقل بالشعور*، بالشّعور والعقل يتعلم ويتقدم، يزداد تحضرا وعقلانية، والعقل بإحكامه على الشعور تخلف وانتكاسة وحيوانية، كالذي وصفناه أعلاه اختلاق قيمة

*. واختلافا حول هذا المبدأ تأسست جميع الصراعات العربية الحديثة والقديمة يحدو طرافاها جدلٌ يصعب معه الفصل بين الواقع الثقافي والحقيقة الواقعية، لكن السيطرة على الطرف المقابل غاية الجميع، وإن لم تكن مؤسسة على قيم العلم فيحدوها شعور شرفي بالقيمة ما يحدوها! وهذا الصراع جوهره هو هوة مستوى أدبي ونقدي بين فريقين، **أولا** خلقها تفوق المشرق العربي على المغرب العربي، أسبابه ثقافية، أوله ضعف الهوية اللغوية، لذلكم فإن المغاربة باسم التقليد حاولوا النهوض على أقدامهم ضد ما أسموه النقد التقليدي العربي الحاكم بمعيارية البلاغة القديمة! هذا التقليد كان ليس لهم أثر فيه ليذكرهم التاريخ به، ومعا ذلك أرادوا تجاوزه كما أراد رولان بارث بنقده الجديد وعلى انقاض ريمون بيكار، بدون وعي باختلاف السياقات الثقافية (انظر بحوثنا الأخرى ذات الصلة)، **وثانيا** في نفس الاتجاه سار الصراع ليس حول النقد الجديد والتقليدي عربيا في مشرق الوطن العربي، ولكن حول ما يميزه وهي الخاصية الجدلية التي من خصائصه وهي الجماليات أي القيم الذاتية في مقابل التمركز الأيديولوجي، باختلاق مصطلح "الفحولة الشعرية" الذي وصم بها الشعراء العرب الأفذاذ، معتقدين أنهم يمارسوا نقدا ثقافيا وهو في الحقيقة ليس من نقد الثقافي في شيء، كون أن النقد الثقافي كمنهج ونشاط ما بعد بنيوي ليس من موضوعاته العادة التي وراءها الشعور الجمالي بكل أنواعه، وإنما العادة التي خلفيتها الأيديولوجيا غير الجمالية. "**أولا الأخلاق الحديثة تقوم على قواعد ضابطة لأخلاقية الفعل، على خلاف أخلاق القدامى التي تبحث في الفضيلة وفي السعادة غايتين للفعل. وثانيًا، أنها تعتبر الإنسان قادرًا على الاهتداء بعقله وبضميره، وازعا جوّانيًا، لمعرفة واجبه الأخلاقي، والسيادة بالتالي على نفسه وعلى أفعاله. في مقابل هذه التطوّرات التي أدّت إلى علمنة المعايير الأخلاقية، لم تُرصد تطوّرات مماثلة على صعيد الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي أدت إلى تجسيد فكرةِ سيادة الفرد على نفسه وإلى إقرار مبدأ حرية الضمير الأخلاقي.**" ينظر منير الكشو، علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير مقارنة بين السياقين الغربي والعربي، تبيين، المجلد 5، العدد 18، خريف 2016، ص7 ـ 19.

إذن مضمر هذا الصراع (جوهر الصراع الحقيقي) هو قمة الخلق والإبداعية، الشعرية المتعددة التي لا يملكها كل من تمناها عربيا، ولا كل من حفظ أشعارا جاهلية وسور قرآنية ـ وعلى ذكر القرآن فإن أغلب البنيويون العرب بالخصوص المغاربة يعترفون بأن سمو قيمته الفكرية من سمو وإعجاز لغته البلاغية، أما معشر الشعراء فلا؛ سمو أدبهم الذي تضفيه بلاغتهم ليس بالضرورة أن يكون مدعاة لأي فكر عظيم، والتفكيكية عندهم صالحة للأدب الوجودي فقط أما الأدب الإسلامي منزّه أن أي تفكيك ـ فتفوق المتنبي وأدونيس وغيرهما (الذين يقولون شعرا وهما يتكلمون لا يقوله غيرهم ولو سهروا لأجله الليالي) خلق جماعة الغذامي (وهي مدعومة ثقافيا طبعا دعمين: دعم سوسيو ـ ثقافي، وسلطوي، من فئة علماء الشريعة في النظام الحاكم، الذين لا يقل عنهم النقاد

فائدة ظرفية وهي قيمة الكفر عن طريق الضرب العشوائي في الاحترازات والحدوسات الحيوانية. فالعقل الأخلاقي الحديث يختلف عن العقل الأخلاقي القديم اليوناني، والروماني والوسيط العربي الإسلامي، والمسيحي في أنه عقل تشريعي يسعى إلى ضبط السلوك من خلال

الأكاديميين كاريزمية وأيديولوجية التنميط) خلق في النمط الثقافي شعور لم يستطع كبت غيظه اتجاه هذه القامات الشامخة في التراث العربي القديم أو المعاصر فاختلقوا لا وعيين يقودهم الغذامي وعيا زائفا قالوا أنه انزياح أصاب الحداثة الشعرية العربية ـ وقد أدخلها في لا وعيها ـ ودعاه مضمرا ثقافيا حداثيا "الفحولة الشعرية" بيد أنه في الحقيقة صراع تاريخي قديم متجدد مع العصور، وهو ملازمة الجمال والشعور الجدلي للعقل، لتتم به طبيعة الأدب، وسعادة الإنسان، وإذا ما حاول مختلقا الأوهام حول تلك الطبيعة، فلا يعدو ذلك غير سمة من سمات الضعف أو التخلف التي في الإنسان تجعله يهبط مقاربا الحيوانية.

والأخلاق الحديثة تقوم على قواعد تتحدّد من خلالها أخلاقية الفعل، وهو ما يجعلها مؤسسة للقانون المدني الوضعي كما يتجلى ذلك بوضوح لدى كانط، حيث يظهر الأمر الأخلاقي القطعي في وجهين، وجه أخلاقي جواني يتصل بالنية وبحسن الإرادة، ووجه قانوني خارجي يقترن بملكة القسر والإكراه. ثانيًا، أن الأخلاق الحديثة تفترض أن الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا، وإن ظل متناهيًا وخطاءً، قادر على تمثل القاعدة الأخلاقية والاهتداء إليها بنفسه بفعل النور الداخلي الذي حباه الله به من دون حاجة إلى توجيه خارجي من أي سلطة، زمنية أكانت أم غير زمنية، وهو ما يعني ظهور الضمير بوصفه وازعا داخليًا لا تكون له قيمة إلا إذا اعترف للفرد بالحق في السيادة الكاملة على نفسه. (المرجع نفسه)

كنا دائما نستعمل مصطلحات تخصص دراسات ثقافية كـ: تزييف الحداثة، والقيم الذاتية في مقابل التمركز الأيديولوجي، سلطة المعرفة، والمجال السوسيو ـ ثقافي، والنمط الثقافي، لكن قد تتقاطع هذه المصطلحات مع مصطلحات علم الاجتماع الثقافي أو السياسي كـ: المجتمع المدني في مقابل الاستبداد، النظام الأبوي، تعايشه مع الحداثة، ومركزية الفرد...، والنتيجة واحدة، كتلك التي ألفيناها لدى عباس عبده جاسم في كتابه: "نقطة ابتداء في التحديث والحداثة والنقد الثقافي، ص 14: " **إن كانت الحداثة قد نشأت في أحضان النظام الأبوي، فان الوعي المنقوص بأفق الحداثة أنتج نوعاً من التحديث الهجين أو الأبوية المهجنة بالحداثة، لأن حركة التحديث قامت في وسط علائقي متنافر تتجاذبه عوامل الاستبداد الداخلي وقوى الاستعمار الخارجي، وبخاصة أن النظام الاقتصادي حتى في مرحلة ما بعد الاستقلال لم يتحرر من النظام الأبوي، لهذا كانت الثقافة الأبوية ثقافة أنظمة (بطريركية نصف هيجلية ونصف ماركسية ونصف يسارية) ليس لأنها تجمع بين الاشتراكية العلمية والتطور اللا رأسمالي في بوتقة واحدة، وإنما لأنها أكثر تمثلاً للنظام السياسي الاستبدادي (دكتاتورية البروليتاريا/المركزية الديمقراطية/ الحزب الواحد). وكان لابد أن تتعرّض هذه الأنظمة (البطريركية) إلى انهيارات درامية متدرجة، وان تفقد مواقعها الثابتة، بعد ان أطاحت بها المتغيرات الكبرى في العالم (البيروستريكا/ انهيار جدار برلين/ المركزة والتطريف). إذاً لا يمكن تحرير الثقافة من الإراثة الأبوية إلا بتحرير الذات من عبادة الفرد من جهة، وتحرير البنيات الاقتصادية من تبعية النظام الرأسمالي من جهة أخرى. وان كان مبدأ الحرية هو الهدف من تنمية البنيات الاجتماعية، فان الشكل السياسي لهذه الحرية هو المؤسسات، وان كانت الثورة التي أطاحت بالأنظمة الأبوية ثورة حتمية، فهي أحد أهم فواعل الحداثة في إزاحة النظام الأبوي بصيغتي التغيير الاجتماعي والتحديث السياسي**"

قواعد ومساطر تمكن الفاعل من التعرف إلى واجبه الأخلاقي، وتبين المساحة المجازة لفعله، وليس هاجسه تحصيل السعادة وتمييز الخيرات بعضها من بعض ومعرفة أيها تستحق عن جدارة توصيفها بأنها خير وأيها تمثل خيرًا أسمى، وترتيب الفضائل والاستعدادات الخلقية وفق مراتب الخير ودرجات السعادة.

وبطبيعة الحال، يعني ذلك أيضا أن المبدأ المحدّد للفعل ما عاد خارج الذات الفاعلة وإنما هو قائم فيها، وهذا ما يجعل فكرة حرية الضمير على الصعيدين الأخلاقي والديني نتيجة حتمية لكلّ هذه التطورات. ولا نرى أن في الالتزام بكونية حقوق الإنسان وبحرية الضمير خطرًا على الهوية الخصوصية لشعب غالبيته من المسلمين؛ والانخراط في منظومة حقوق الإنسان بمعناها الكوني وما تعنيه من احترام للحقوق والحريات الفردية والعامة، وعلى رأسها حرية الضمير وحق الفرد في السيادة على نفسه. فالفصل السادس من هذا الدستور الذي ينص على حرية الضمير، والمعتقد أتى منسجما عموما مع المادة 15 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأمم المتحدة التي تنص على ما يلي: «**لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين**» ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة، وكذلك مع العهد الدولي للحقوق المدنية لسنة 1966 ومادته 13، وتحديدا الفقرة 2: «**لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخلّ بحريته في أن يدين بدين ما، أو حريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره**» ونعتقد أن هكذا تحصين لحرية الضمير في ضمير النمطية الثقافية سيؤسس لفكرة ذات

معنوية تكون سيدة نفسها ومسؤولة عن أفعالها واختياراتها، ويطرح كوابح استبداد الأغلبية بالفرد أو بالجماعة؛ بالتمركز الثقافي، التمركز الذي ينتفي بمجرّد الإقرار بالتعدد والاختلاف، لأنه لا مرجعية ثقافية ولا حتى علمية (النظرية العلمية هي الأخرى في تغير مُطرد) إلا في مخيال المجتمع (تبقى مصطلحات: المركزية والشرق والآخر والإمبريالية) شرقيا كان أو غربيا.

2ـــ نقد النقد الذي اطلع به المغاربة وهم لم يكملوا بعد تشييد بنيانهم المنهجي الجديد: فعلى سبيل المثال نقد النقد الذي اضطلع به حميد لحمداني في كتابه "بنية النص السردي" هو ميتا نقد ومفاضلة وليس نقد النقد، كونه يركز على أساليب النقاد في التعاطي مع مفاهيم: البنية واللغة والأيديولوجيا طبقا لفرانكفونيتهم أو سكسونيتهم أي التعاطي مع النقد إما بالعقلانية المحضة أو إيلاء التجربة الذاتية قسطا من الأهمية حسب ما تقتضيه أصول المعارف النقدية الحديثة الفلسفية؛ إذ لا تجوز هذه المقارنة المُفاضِلة الخلط بين الحديث والتقليدي لتكوين معرفة جديدة (نقد النقد) كما يقول به الناقد السعيد السريحي نقلا عن مقولة لطفي عبد البديع بهذا الخصوص "تلفيق حاطب الليل". وتبقى التقنيات البنيوية عاجزة جزئيا أو كليا في بعض النصوص على إفراز الدلالة، ومن مهارة الناقد وكفاءته حينئذ استكمال الوصف بالحدس الذي يدعوه لحمداني تأويلا وتأمّلا، ولا وعيا للفكر وهو بحضرة الآلية التجريدية! لكنه في الحقيقة فشل للفكر البنيوي في إجلاء غير أيديولوجية التقنين العاجزة عن الإمساك بخلجات ما تبدعه الذات من دلالات، فهو فكر غير واع بنفسه لأنه يقف ضد طبيعة الأشياء، ذلك أن الناقدة الفرنسية نتالي جوهانا Natalie Johana التي ابتكرت منهجية علمية في نقد النقد،

لم تنمذج له بنقد فرنسي من سويسرا أو من الجزائر الفرانكفونية آنذاك، ولكن لناقد "قطط بودلير" من بلدها وبلغة ونقد أدبها فرنسا. والوطن العربي حتى إن جمعتهم اللغة تفرقهم خصوصيات الثقافة والهوية، لذلك لم يكن من الأجدر قطعيا أن يوجه حميد لحمداني نقد النقد إلى غير المغربيين من بني جنسيته، ومثله في هذه الحالة مثل المؤشر الأول أعلاه وقد نقله من سياقه الصراعي الثقافي العربي (والذي يتخبط فيه الواقعي والحقيقة الواقعية بغية سيطرة طرف على آخره) إلى السياق العلمي وبإحكام داخله بنسق من الدقة والصرامة/ النظام بما كان، حيث النسق كمصطلح أصبح معادلا في مفهومه للعلم. وكلاهما واقع في فخ صراع العقل مع الشعور الجماليات صراع أيديولوجيا ونمط ثقافي، لما أدرك إطلاقيته فلم يعد يعنيه غير الهروب إلى الأمام حيث تخلفه أكيد مضمون.

وهناك علاقة مطابقة ومشابهة بين المناهج التي يعز علينا تسميتها بالمناهج الحداثية، لكونها خارج الحقيقة الواقعية "حداثوية" أين لا يوجد معنى ولا ثقافة من دون لغة بالمفهوم الذي أراده دي سوسير، وبين فساد النظام السياسي وسياقه السوسيو ـ ثقافي الذي يشغله فيه النقد الأدبي الأكاديمي على سبيل المثال لا الحصر، وهي استعمال الحيلة الثقافية، لا توظيف دلالاتها تعبيرا عن بنية التنوع الخلاق، من أجل الخروج من شرنقة التخلف، التخلف الذي هو بادي لدى المستويات الشعبية، وهي الأكثر ديمغرافيا ومغضوب عليهما من قبلهم، وما أدراك بالمستويات الفوقية: المتوسطة والنخبوية (ذوات خارج اللغة معبّرين عن واقع لايقيني)، ذلك أنه: **"لا يجب أن نخلط بين الواقع / العالم عند لاكان بالحقيقة الواقعية التي نعرفها حقا،**

لأن الثقافة تعرفها لنا، أما الواقع فهو الكامن هناك، ولكنه غير معرف ولا يمكن تفسيره ربما ضمن أطر معرفتنا، فهو موجود كما هو، ولكنه ليس في متناول يدنا"[11] وخذ حارس في البلدية مثلا ستجد هناك سمات التخلف، من الخداع والغش والتملق الزائد غير المبرر لمرؤوسيه، كأنه لن يأكل خبزا إلا بتلك الطريقة، ويعونه في هذه الوضعية الكارثية السياق السوسيو ـ ديني والسياسي للمجتمع، فيغدو كحمأة تغطي عليها بركة آسنة لم تتحرك منذ عقود، والكل راض بصاحبه ويّا "الخدمة" الحَمَأ والمياه الراكدة الآسنة.

الوضع نفسه تحفل به مؤسسات النخبة كالجامعات، بل هي الأكثر نتونة لأن المكر والاحتيال والغش فيها يبلغ مداه، لكن العكس هو الظاهر يا ناس! أي كل شيء طبيعي مغطى وبذريعة العلم والتقنية، فإذا ما رمزنا لمستوى العالي ثقافةً برمز النص البنيوي (الداخل) ولمستوى الأنثروبولوجي بما هو خارج الداخل، أي خارج النص في المناهج البنيوية النصية، فإنه سيظهر جليا تعزيز الأسوار الفاصلة بين (الداخل) و(الخارج) بذرائع ومصطلحات عريقة قد لا تغيب دلالاتها عن أي مستوى ثقافي، وهي تغطية عن الشر عريقة الحيلة، بإظهار ما هو شر أو ما يقع داخل حلقته، بأنه هو الخير كله.

تلكم هي الحداثوية التي نعني، وقد تبناها العرب، والجزائر الجديدة والمستجدة عن كل قديم جديد بالنسبة لتزييف الحداثة بعدم التماسها إلا في ثوبها الحداثوي؛ أخذ القشور وترك اللب، وكلاهما القشور واللب ليس لهما منفصلين حيّز من الحقيقة الواقعية.

[11] . كاثرين بيلسي، الثقافة والواقع نحو نظرية للنقد الثقافي، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2018، ص30.

هذا الداخل، وقبل أن يتبلور أقنوم الذات، ويتم تشريح (الأنا) سيكولوجياً، ظلَّ معقل الكائن ومسكَنَه الحميم، يرتبط به بدون أية علاقة، ويحسُّ به لصيقاً به ودفيناً فيه دون واسطة. هذا الحدس المطابق لموضوعه، دون أية نتوءات من هذا أو ذاك، لا يُفَرَّطُ به بأي ثمن. ليس ذلك لأنه يعني البقاء أو الحفاظ على الفرد أو النوع، كما سوف تترجمه التجريبيات الحديثة، بل لأنه هذا الداخل الذي يتعلق به المرء بدون أية علاقة، سابقة على كل توصيف، بما فيه تحديد الخير أو الشر. **فاللاشعور أمسى له موقع ما من الكينونة الإنسانية، لكنه ظل مع ذلك يحتل منطقة اللا منظور كعادة التغييب العريقة إلاّ أنه صار مُدجَّناً [وتأهيلياً] إلى حدٍ ما. حتى فرويد لم يجرؤ، ليس على تسمية الشر باسمه المباشر فحسب، ولكن على تعريته من كل ترميزاته المتداولة؛ لم يقاربه وهو خام صريح. أَوْكَلَه إلى اللاشعور، سلّمه إلى غموضه الأزلي دون أن يُفقِدَه حقّ العودة. ومع ذلك، فالشر أقدم الأقانيم المشغول عليها حضارياً؛ حتى لم يعد بالمستطاع التعرّف على هيأته الأصلية. لذلك كان من المريح باستمرار لكل المواقف والمذاهب تصنيفُه تحت صيغة النسبيات التي تضمّه وسواه معاً. لكن تغييبه موقعياً بقي استراتيجية ثابتة .إذا كان التغييب يعني إقصاء الشر كمخلوق ما يسكن عالماً نائياً، إلاّ أنه في الوقت عينه يجري الاعتراف بأفاعليه ومؤثراته ضمن منطقة (الداخل). ومن هنا تأتي مختلف المفاهيم المجردة، والأفاهيم الحميمية، وهي تحرص على استمرار التخطيط الجهوي**[12]

[12] . مطاوع الصفدي، في التفلسف ما بعد الفلسفة: التقاط الفوري، ص 4 ـ 30.

✓ 2. ثلاثة أوجه للثقافة:

لسنا نعني بالثلاثة أوجه للثقافة أنواع الثقافة، وهي المادية التي تعرف بالثقافة الحضارية والتكنولوجية، والثقافة المعنوية أو الفكرية أو الأنثروبولوجية التي تعرف بالثقافة، والثقافة الإبداعية التي تشرّح الثقافتين السابقتين بالتماس الفن؛ أدبا، مسرحا، رسما أو موسيقى..، لكننا نعني بها كيف للثقافة الحقة وصاحبها من أن يصون نفسه من الصراعات التي لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة على وجه الأرض، وهي بالذات الصراعات التي ديدنها الانتماء الثقافي (إلى هذا التيار الرجعي أو الماركسي أو الاشتراكي التقدمي) وينأى بنفسه عما قد يعلق بفنّه، وإبداعه، وتنويره العلمي إذا كان ناقدا أكاديميا، ولا يمكن ذلك إلا من وجهة تقسيم ما بعد الحداثة للثقافة، وفي المعنى الجمالي للثقافة وكنشاط حول النشاط التخييلي يقع النقد الثقافي، وهو وحده كإبداع بقادر عن بث الروح الإنسانية المعبأة بفائضه، الذي من كل شيء حتى الفكري، لينبو عن الأداتية إلى الاعتدال في قيم العادات والتقاليد والقانون، التي تنتمي كلها إلى المعنى الفكري للثقافة.

وقد قامت بالفعل في كل الأقطار العربية بعد استقلالها صراعات اضطرمت بعد النكسة، وانتهى في بعضها صراع الأنساق والتيارات الثقافية والفكرية الآن، وتراجع في بعضها، ولكن لدى البعض الآخر، مازال فرعها ذابلا سقيما تحت رحمتها الخفية المضمرة ولم يُبقِ فيها غير سلاطة اللسان، ونعني بذلك الجزائر طبعا.

ومقال قرأته منذ مدة في مجلة عربية عريقة، يحمل نفس العنوان، ثلاثة أوجه للثقافة، لكن طبعا سيختلف عن مقالنا في موضوعه ومنهج تسلسل أفكاره، لأني وإن كنت احتفظت في ذهني بعنوانه كل هذه المدة، فلأنه أثار في نفسي ذلك الوقت قريحة إنشائية لكن متكئة على تجربة الواقع والقراءة، ولكن لم يكن عندي متسع من الوقت حينئذ ولا انسياب فكري سلس بقابل قاموس لغتي كي يسلمه لجامه، وقاموس اللغة الذي نعنيه هو تداعي حر للألفاظ التي كنت استعملها في كتاباتي عندما كنت لا ألاقي ضغوطا في الوقت كما كنت ألاقيه بالفعل في تلك الفترة، وعندما خلا لنا الجو لم تستدعي ذاكرتنا قاموسها فحسب لكن استدعت معها ما بقي في حوزتها من بريق عناوين المقالات الدسمة البريق الإعلامي، مما يثبت أن اللغة هي الفكر والفكر هو اللغة، لكن الذاكرة تجعل من الفكر أسبق من اللغة، وهي لا تُستدعى إلا بشعور لنصل إلى أن النفس شعور وفكر (فكر باللغة أو لغة بالفكر لا يهم)* المهم هو لما قيل

*. وما يثبت أن خلفية صراع الأنساق الثقافية في العالم الحديث والمعاصر ذات خلفية نفسية، تبعا للخصائص التاريخية للسياق الذي خُلقت فيها الأيديولوجيا كي تقف ضد الحرية والحداثة والعلمانية، وهكذا وُلدت الأديان وصافت كلها العلمانية إلا الإسلام الذي بقي يكن عداءً للعلمانية، وهكذا وُلدت الشيوعية لأنها رأت في رب العمل منتقصا لجوانب غير إنسانية تفضح الأيديولوجيا المُنبنية على غير أساس الحرية والليبرالية (بينما الكادح عند رب العمل يُمكّن من مال يتيح له الاستقالة وبدء مشروع رأس مال خاص والدولة تشجع ذلك) وبالمختصر المفيد فان مفهوم الآخر وُلد في أحضان الأنساق الرجعية واليسارية؛ فالثقافة الرجعية واليسارية (وكل ما تطور حاليا عن هاتين الأيديولوجيتين) ينزعون إلى العنصرية التي ضد الإنسانية وحريتها في الخلق وإثبات ذاتها بالفن حتى بتلفيق العلم سواء بما لم تقله نظرياته أو بتحريفها لخدمة أجندتهما، وليس صحيحا تماما وصف الأنظمة المتسلطة والفاسدة التي تحكم في العالم الثالث والشرق الأوسط وشرق أوروبا اليوم الغرب بالعنصرية وبالإمبريالية، إذ لا يمكن أن يتصوّر عاقل بأن يفتح الغرب ذراعيه لإدوارد سعيد كي يبحث في البنية الذهنية لهذا الأخر (مستعملا منهج النقد الثقافي) إلا إذا كان مصدر هذا المفهوم - مفهوم الآخر - يقع خارجه.

أما الأنظمة المتطورة عن الاشتراكية في عالمنا العربي وأصبحت تكني نفسها بالليبرالية الجديدية أو بالاشتراكية التقدمية فمماطلة ومحاولات محكومة بالفشل للاحتيال على التاريخ، وسيبقى التقدم والتحضر شئنا أم أبينا من نصيب الغرب والتخلف مصيرها، ومصير الرجعية التي لا ترى في الغرب إلا منظومته الأخلاقية (المتفسخة بين قوسين) لأنها رأت فيها هواجسها، فكلما راهنت

أن اللغة ذات طبيعة نفسية تتوهج حينا متدفقة بفائض، وتضمر وتشح حينا، لم يواجه هذه المقولة غير أولوا الأمر بالخصاصة الذاتية والفنية، كلاما وخطابا وإبداعا بالفصحى، قائلين أنها مقولة انطباعية! لذا لا يمكن أن تتحكم العادة المتمثلة في الأخلاق والعبادات والشعائر والطقوس في اللا عادة المتمثلة في الفن والإبداع كما ابتغى الغذامي بتقبيحه للنبوغ الإبداعي والفني تحت مسمى الفحل الشعري، أولا لأن العادة غريزية متحولة بينما الشعور نفسي ثابت، وثانيا وبالنتيجة سعي عقلانية الشعراء إلى التغيير وفق ما تتطلبه الطبيعة الإنسانية، لذا حري بطبقة الشعراء العرب: المتنبي وأدونيس والقباني وغيرهم تقبيح أمثال الغذامي، كونهم صانعوا حداثة كما صنعها بالفعل ويليام ووردزوورث، وتوماس اليوت، وإزرا باوند، ضد الانتكاس والإصابة بهستيريا التخلف.

هذه الأنظمة على تلفيق وتزييف الحقائق بذريعة العلم كلما راهنت على التخلف وهي لا تدري، وقول عبد الوهاب المسيري مثلا بأن الغرب يعتمد مقولات غير إنسانية **(إن هي إلا الحياة الدنيا)** وقوله أيضا: "**منظومة الغرب المادية والعقلانية تقوم على القوة لفرض منظومتها الأخلاقية والمعرفية المادية الخالية من القيم الإنسانية، وما يراه الغرب هو الحقيقة وخير يجب أن يفرضه**" يقع في هذا المضمار المزيف لحقائق لم يقلها الغرب، بل ما زلنا نلتمس حتى أيامنا ويوميا ممارسة سلطوية فاسدة، خصلةً عربيةً قحة، بمتاجرتها في القيم الإنسانية مثل ما يفعل الجزائريون والمغربيين بالسعي وراء حداثة الغرب العلمية المادية لكنهم يجردونها من قيمها الإنسانية بمخالطتها بالرجعية خطاب السلطة الدوغمائي، والمغرب الأقصى غير مستثنى، حتى ولو تحالف مع الغرب لأنه تحالف سياسوي قائم على رجعية دينية تتجاهل الهوية الأصيلة للمجتمع المغربي وهي الهوية الأمازيغية (المسك بعصا العلمانية من الوسط)، فشئت أم أبيت يا مسيري فإن ما يثبت نتانة قيم الأيديولوجيا هو تلفيق لقيم المادة حقائق مغلوطة لم تصدر عنها، قصد ذم قيم الفن والإنسانية خلفية حداثة الغرب، وهكذا فعل هو التخلف بعينه ما لم تكن فارقت (بينك وبين ذاتك) ويفارقون. فالذات العربية هي من صاغت مصطلح الآخر، وحسب نسيب الحسيني، صاغته في مخيالها كمفهوم مقابل لمصطلح الشرق المتخيَّل هو الآخر للغرب عن الشرق: "**.. معرفة أرقى للذات عبر دراسة الصورة التي نكونها عن الآخر، وهذا الآخر هو الغرب.. وتجدر الإشارة أن المؤلف عندما استعمل هذين المصطلحين فعل ذلك بكل تحفظ ولم يقصد الإقرار بهما كواقعين حسيّين..** " ينظر نسيب الحسيني، الغرب المتخيَّل، ص 13.

أما اللغة التي نتحدث عنها فليست اللغة العربية كما يُصطلح عليها بـالـ Arabic بل نعني بها العربية الفصحى، وشتان ما بينهما من فرق، والتي بقي في عهدنا الكثير من يقع في فخها؛ النقاد الأكاديميون فضلا عن المثقفين العضويين في هذا السلك الإعلامي أو التيار اليميني أو اليساري من أهل المغرب العربي، متناحرين حولها، من يحوز القدر الرصين الرزين منها؟ لكنهم وكعادتهم مستعينين بالمكر دوما، لا يُظهرون ذلك للرأي العام حتّى لا يكتشف ضعفهم، معا، أمام الأجانب، مبقين على الأسباب السياسية والثقافية فقط.

والنموذج الأول عن اختلاف النظر إلى أوجه الثقافة تلك البيّن بخاصة في عصر النهضة، حين كان في الغالب التعامل تطبعه بساطة الحياة بطابعها فلا يُسعى فيه للتغطية عليه بمكر شديد، تغطيةً سياسية أو اقتصادية، كما يحدث في عصرنا، كالتي شهدها صراعا بين أحمد شوقي وجماعة الديوان مجالها نقد الأخيرين لشعره، وبين جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة (انظر مقال الكاتب اللبناني جهاد فاضل: الناقد الجائر.. العقاد ونعيمة نموذجًا)[13]

ولعلّ النموذج الثاني عن اختلاف وجهة النظر إلى العلم والأيديولوجيا بحسب ثقافة المجتمع هي عن التباس ألفاظ تتداخل معانيها بين ثقافتين، مثل تداخل معنى كلمة وسوس (يوسوس وسواسا فهو موسوس) مع كلمة شك، التداخل الذي يثبت عند أصحابه هاجس فعل المحرّم كما يتصورون، وهاجس الفعل غير متحقق إلا بالوقوع الفعلي فيه ـ ممارسته ـ ثم الإقلاع عنه بالتوبة تماما مثلما لا يتحقق المعنى إلا من خلال اللغة، وفي هذا الخضم لابد من

[13] . جهاد فاضل، الناقد الجائر.. العقاد ونعيمة أنموذجا، https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/10645

رفع الالتباس عن كلمات حُمّلت بدلالات سلبية مثل كلمة الشك بشقيه المنهجي والوجودي، والتأويل، والتفكيك والتعدد وغيرها في بعض الثقافات الأبوية المنغلقة على نفسها كالثقافة العربية الإسلامية بعيدا عن بِنية المجتمعات السوسيو ـ ثقافية المحتكة بالآخر وحضارات العلم، وهي حضارات غربية منذ العهد البيزنطي، وفي نفسها بعض شك في مصدرها النتشوي في إعادة تقييم القيم الما بعد حداثية، خذ الثعالبي الذي عاش في بلاد البربر في شمال فريقيا مثلا؛ الكثيرون اليوم من الأكاديميين مَن يعتدون بمضامين مؤلفاته اللغوية، وهم أبعد في تخصصاتهم الشكلية عنها إلا لأنها تخدم النمط الثقافي السائد، ولا يهمهم أنهم بذلك يشوهون الحقائق العلمية، لأنه هكذا الحلف الاستراتيجي بين اليساري والإسلامي قد مضى في تجذره ببنية الواقع السوسيو ـ ثقافي[14] وإلى غير رجعة، وفي كتابه "فقه اللغة وأسرار العربية"

---

[14] . برغم أن هناك تصور مخالف للتصور الماركسي للثقافة، بإرجاع نشوء الرأسمالية المعاصرة كظاهرة اقتصادية إلى القيم الدينية البروتستانتية، غير أن أغلب العرب اليوم يتعاملون مع الثقافة من منظور ماركسي وهو منظور مستعدي للعناصر الروحية في الثقافة كالدين والقيم والعادات وغيرها، والتي تقف كعوائق لتحولات المجتمعات، فحسب ماكس فيبر:" **الثقافة مجرد "بنية فوقية" وفرع من فروع " البنية التحتية" أي البنية الاقتصادية والاجتماعية ذات الأساس المادي، ولذلك يطرح ماركس ضرورة دراسة البنية التحتية لفهم المجتمع، وهي تعبر عن نفسها عبر البنية الفوقية. ومن ثم، ينتج عن البنية التحتية بنية فوقية ثقافية ملائمة لها**" ينظر دفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، ص41.

وطبعا لما يُضاف لهذا التصور للثقافة، التصور الإسلامي الذي له مقاربة اجتماعية سلوكية أخلاقية كمقاربة إميل دوركايم، بحيث يتم ربط الثقافة بالظواهر الاجتماعية الأخرى، فتعد شيئا خارجا عن شعور الأفراد، فالفرد يقبل الظاهرة ويخضع لها كما لو كانت قوة خارجية لها صفة الإلزام والقهر، تفرض نفسها على شعور وسلوك الفرد، من ثمة لا مناص من أن تجعل هذه النقطة القريبة من التصور الماركسي في إلغاء الذات من أجل البنية الفوقية، من التحالف الاستراتيجي بين الماركسية وسليلتها الاشتراكية من بعدها مع التيار الإسلامي شيئا يسيرا يفرضه التطابق في المرامي الأيديولوجية وهو الجاري في الجزائر، ونتيجة لهذا التحليل فإن **"ثقافة الطبقة المهيمنة هي دوما الثقافة المهيمنة، والتي لا تكتسب تفوقها من ذاتها أو أن لها قوة انتشار تأتيها من "جوهرها" الخاص وتجعل منها قوة مهيمنة على الثقافات الأخرى "طبيعيا"، بل يرتبط هذا التفوق بالقوة الاجتماعية النسبية الخاصة التي**

ينأى الثعالبي عن الدراسات اللغوية الشكلية إلى الاعتناء بالمضامين الملتبسة، وهو بذلك يُثبت بأنه وبعض من زمرته مِن مثل القرطاجنّي والقيرواني سلف شرعيون للمغاربة الأكاديميين المذكورين أعلاه علاقةً بفقه اللغة، ما ولجو البحث في قضايا اللغة وائتلاف المبنى بالمعنى إلا لأنهم كانوا أنفسهم يعانون خصاصة نحوية ولغوية بشكل أو آخر، فعندما تفتش في ما ألّفوه ستجده عاكس لعدم انسجام بين المبنى والمعنى والنحو الذي أفاضوا فيه كثيرا، ولعمري فإن ذلك العجز قد فسّره مؤخرا فقط في السبعينيات عالم اللسانيات العقلية نعوم تشومسكي، لأنهم ليسوا أبناء شرعيون للسان والثقافة العربية، فهم ولدوا غرباء وسط الأعاجم. إنّ عدم العجز البلاغي والنحوي يُجليه الأسلوب والخطاب الجميل لفظا أو كتابةً، وبإكساء المعاني بأثواب اللفظ جديد، وسواءً كان المرء مخاطبا متصلا مبلِّغا أو خطيبا أو بليغا مفوها مستأثرا بالأفئدة، فإن "فقه اللغة" يُجليه طبع اللسان بالسلوك الثقافي جدليا، لا تأليف المصنفات الجديدة، ثم إنّ للمصنّف علامات أسلوبية، وها هي ذي أمامكم اقرؤوها بأنفسكم لتكتشفوا علامات نبوغهم اللغوي والبلاغي من عدمه.

تسندها. إن الحديث عن ثقافة مهيمنة وثقافة مهيمن عليها ضرب من المجاز، إذ إن ما يوجد، واقعا، هي جماعات اجتماعية تربط بينها علاقات هيمنة وتبعية" ينظر دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، ص121.

وعلى الناقد كمحلل للخطابات الثقافية تحليلا علميا أن ينأى بنفسه عن هذين الوجهين المذكورين حتى وإن كان متجذرا فيهما اجتماعيا، بمعنى أن يختار طوعيا الوجه الثالث للثقافة وهو وجه فني إبداعي، (وعندما اخترنا في مرحلة بواكير دراساتنا الجامعية روايتين تثيران قضية أخلاقية لتناولها بالنقد الثقافي، حسبونا مدفوعين بهاجس الفعل الماركسي والإسلامي وفي مضارب العلم! أننا نميل للرواية الجنسية ولم يعلموا حتى أن الرواية الجنسية بحد ذاتها هي تخصص مستقل، ولما اخترنا رواية اشتراكية للطاهر وطار لتجسيد المنظومة الثقافية روائيا، والمتكئة على سياق اجتماعي حسبونا نميل إلى الرواية التي دُرست مرارا وتكرارا)!

فهو عندما يريد بلفظ المجنون تعريفا جامعا مانعا لا يريد من وراء ذلك فقها باللغة، لأنها مادة مكرّرة، فقد نقلها عن قواميس ومعاجم عدة ألفت قبله، لكنه يريد الإشارة إلى أن قيمة الشك العلمي في اللغويات أو في الفقهيات قيمة جنية بدعية وعمل من أعمال الوسواس الشيطاني، لا قريحة فنية وإبداعية من لدن فكر الشاعر أو تجربة العالم، فكيف بمن لا يعترف بالإلهام الشعري معتبرا إياه وسوسة نفس في ذلك الوقت بأن يكون شاعرا أو ناقدا للشعر؟! وهو يقول: **"إِذَا كَانَ الرَّجُلُ يَعْتَرِيهِ أَدْنَى جُنُونٍ وَأَهْوَنُهُ، فَهُوَ مُوَسْوَسٌ فَإِذَا زَادَ مَا بِهِ، قِيلَ: بِهِ رَئِيٌّ مِنَ الجِنِّ فَإِذَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ، فَهُوَ مَمْرُورٌ فَإِذَا كَانَ بِهِ لَمَمٌ وَمَسٌّ مِنَ الجِنِّ، فَهُوَ مَلْمُومٌ وَمَمْسُوسٌ فَإِذَا اسْتَمَرَّ ذَلِكَ بِهِ، فَهُوَ مَعْتُوهٌ وَمَأْلُوقٌ وَمَأْلُوسٌ فَإِذَا تَكَامَلَ مَا بِهِ مِنْ ذَلِكَ، فَهُوَ مَجْنُونٌ"**[15]

أما النموذج الثالث فبين النظام القومي الناصري وبين الآراء الماركسية، وقد قيل أنّ الناقد محمد مندور ومحمود أمين العالم كانا اشتراكيان ماركسيان، وقد مكثا غير قليل في سجون عبد الناصر ، بيد أنه لا أحد يعلم بموقع حياة اللهو من سيرتهما العلمية غير ما تناثر هنا وهناك في سيّر بعض الأدباء والمثقفين والإعلاميين الفصحاء، والفصيح شخص يهون عليه كل شيء عدا مقاربة الحقيقة في شهاداته أو بحثه، ومن غير الإسلاميين طبعا الذين هم أعداء الماركسيين

---

[15]. أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، بيروت: المكتبة العصرية، ط2، 2000، ص181.

الرِّئيُّ: الجِنِّيُّ يَعْرِضُ لِلإِنْسَانِ وَيُطْلِعُهُ عَلَى مَا يَزْعُمُ مِنَ الغَيْبِ، أَوْ يُلْهِمُهُ الشِّعْرَ.

المِرَّةُ: العَقْلُ، أَوْ شِدَّتُهُ. وَالأَصَالَةُ وَالإِحْكَامُ. وَالقُوَّةُ. يُقَالُ: إِنَّهُ لَذُو مِرَّةٍ. وَخِلْطٌ مِنْ أَخْلَاطِ البَدَنِ. وَهُوَ المُسَمَّى المِزَاج

المألوق: أُلِقَ فُلَانٌ أَلْقًا، وَأَلَاقًا: جُنَّ فَهُوَ مَأْلُوقٌ.

المألوس: أُلِسَ فُلَانٌ أَلْسًا: اخْتَلَطَ عَقْلُهُ. فَهُوَ مَأْلُوسٌ

في الأصل، فيقال أن سبب فشل محمد مندور في نيل الدكتوراه من جامعة السوربون التي بعثه إليها طه حسين في بعثة العام 1930 هو كثرة لهوه في مدينة الجن والملائكة، ممّا جعل بعض أساتذته الفرنسيون ينتبهون لهذا المعطى ويرسبونه أكثر من مرة، في وحدات شهادة اللغة اللاتينية وآدابها رغم امتلاكه لناصية الفرنسية مثل طه حسين أو أحسن منه، لأن الحصول على الدكتوراه مشروط بالليسانس والحصول على الليسانس من السوربون مشروط بدوره بالحصول على أربع شهادات فرعية طبقا للنظام المعمول به وقتئذ: الأولى في اللغة اليونانية وآدابها والثانية في الأدب الفرنسي، والثالثة في فقه اللغة الفرنسية والأخيرة في اللغة اللاتينية وآدابها.

ومكث مندور في فرنسا حتى قيام الحرب العالمية الثانية حيث عاد إلى مصر عام 1939، لينضم إلى سلك التدريس الجامعي عوض العام 1934، بيد أنه أفاد هناك من ثقافة واسعة خولته معرفة أسرار الحضارة الأوروبية وآدابها.

وقد استشاط طه حسين غضبا منه، واعتبر ذلك إهانة ليس لمندور، بل له ولمصر لأنه لم يذهب بماله الخاص، بل ذهب ضمن بعثة وزارية، فاضطر لإعادته والإشراف على رسالته شخصيا بعد ان لفق له أسبابا قائلا أن مندور لم يتمكن من الحصول على درجة الدكتوراه بسبب الأوضاع السيئة وبدء الحرب في أوروبا، وطلب منه أولا بضرورة تعويض الشهادة الأخيرة بدبلومين: أحدهما في الصوتيات التي افتتن بها مندور وأجرى فيها بحوثا مفيدة على

عروض الشعر العربي في معمل الصوتيات بباريس، أما الدبلوم الثاني فكان في الاقتصاد والتشريع المالي.

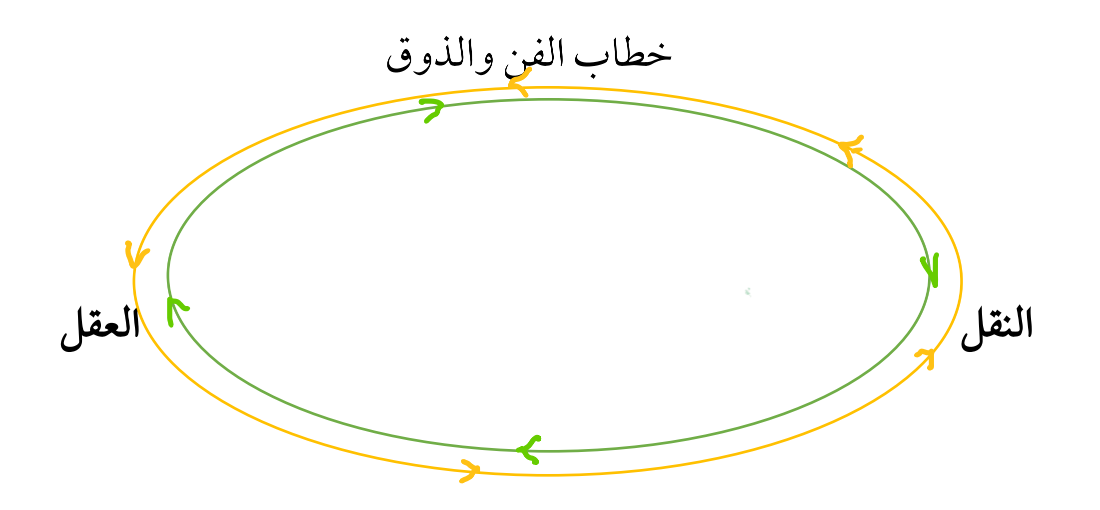
وإذا كان هكذا تستر طه حسين الكيس عن تلميذه فإن تستر تلميذ محمود أمين العالم عن أستاذه ليس في شؤون النقد والأدب فحسب بل أيضا في شؤون السياسة التي أدخلتهما الاثنين سجون عبد الناصر فكان تسترا سياسيا فيه دبلوماسية، بزعمه أن مندور لاقى ما لاقى في صعوبة الحصول على الدكتوراه (من السوربون) والتدريس في جامعة القاهرة بعدها، لأنه كان ابن التراث الإنساني العقلاني، والتراث العربي الإسلامي العقلاني خاصة، والثقافة العربية التقدمية في مصر بوجه عام وهي أشد خصوصية، ولم يكن المفكر العقلاني متعالي عن مجتمعه وعصره، بل كان متفهما لمجتمعه وعصره، وملتزم بهمومه، والمشارك مشاركة فعالة في الفعل التاريخي التنويري التغييري، فهو لم يكن مثقفا تقليديا فوضِعت أمامه العقبات مثله مثل المثقفين التنويريين آنذاك العقاد وزكي مبارك وغيرهما..

ويكون في جميع النماذج أعلاه المعنى الجمالي للثقافة المتمثلة في فني الأدب والنقد، ثالثة اثنين إذْ هما متصارعين أو مختلفين سنةً كونية. فبين الأيديولوجية التي لم تخرج في بحثنا عن تعصب للدين (التي تضطهد وترهب الإنسان بمكوّن الدين) أو تمذهب شيوعي، قد كان وأصبح اليوم له أكثر من وجه واسم لكن الممارسة تكاد تكون واحدة (حتى ولو كانت خفية مُضمَرة متذرعة بالعلم) وهي اضطهاد الإنسان وترهيبه للتّخلي عن معتقده.

والحقيقة أن المعتقد الذي أخذ بعد صراعيا ثم توافقيا تحالفيا لرعاية مصالح هذين الثقافتين الأيديولوجيتين ما هو إلا جانحة ذوقية في الإنسان وخصيصة نفسية غريزية، أي حاسة شعورية وذهنية في آن، والغريزة استعداد مستغني، لذلكم كان البعد الثالث للثقافة (ثقافة الإبداع والفن) ثقافة بحق؛ ولذلكم انطوت تجربة الصوفية الوجدانية في تاريخها الإسلامي على ثقافتي العقل العلمانية التنويرية والنقل (الأصولية مع نفاق* اليسار الإسلامي ـ الموجود في بعض الدول العربية على عدة أشكال ومتغطية أحيانا حتى بغطاء العلمانية ـ أي عقل المصلحة والمقاصد أساس الشرع الذي يلتقي فيه اليساريون المنافقون مع الأصوليون النقليون) معا، لمّا جعلت تأويل النقل لصالح العقل حكمة، لكنها لم تسلم من التناقض التأويلي الخاص والفرداني بين مختلف أقطاب واتجاهات الصوفية لمبادئ لا تقبل التأويل، مثل مفهوم العلم والإيمان ضمن إطارهما التاريخي على سبيل المثال، فهذا ابن عربي يقول (إذا رأيت عالمًا لم يستعمل علمه، فاستعمل أنت علمك في أدبك معه، حتى تُوْفِي العالم حقه من حيث ما هو عالم، ولا تحجب عن ذلك بحاله السيئ، فإن له عند الله درجة علمه، فإن الإنسان يحشر يوم القيامة مع من أحب) وفي نفس الوقت يقول (لا أخلاق من دون عمل إذن لا دين من دون عمل)! وهذا ما يفتح باب للمقارنة بين هذه الثقافة الثالثة الملتمسة للعلمانية والتنوير على أساس الذوق عند غير المسلمين من أصحاب الديانات أو أصحاب مدارس حكمة الشرق.

*. الاسم العلمي الذي يطلق على هذه الحالة التي تميَّز بها هذا التيار في الثقافة العربية المعاصرة هو ليس النفاق بل حالة انفصال في الشخصية شبيهة بتفكير الشخص غير ناضج فكريا أو الذي لا يعي بالتناقض الفكري الواقع فيه كالأطفال تماما.

ولعل في المخطط التالي توضيح لعمل خطاب الفن الخالص الذوق الفني وخطاب الفن الملتبس بأيديولوجية الدعوى والتقوى، مما يجعل الثقافة عند أحدهم ثابتة تعاكس الحركة الكونية وعند الآخر متغيرة تساير سنة الكون:



الحركة الثقافية المعاكسة للتاريخ والطبيعة الإنسانية اطّلع بها الغذامي وزبانيته

الحركة الثقافية المسايرة للتاريخ والطبيعة الإنسانية اطّلع بها أدونيس وأنصاره

✓ 1.2 أنقذوا اللغة "الزناتية" من الانقراض"، رسالة موجهة إلى منظمة اليونسكو:

محاولة المركزية الأبوية الإجهاز على ما تبقى من اللغات البربرية في الجزائر إن لم تتمكن من تأطيرها أو تهميشها ثقافيا، وفي التقرير الذي دونته عن وجود لغة في طريقها إلى الانقراض، مجالها الحيوي الجنوب الغربي للعاصمة الجزائر، كنت قد بعثت به إلى منظمة اليونيسكو يومه

الثامن من كانون الأول نوفمبر 2021 *، ما يشي عن تصرف التراث المركزي العربي اتجاه اللغات الشقيقة تصرف أب حيال أبنائه المختلفوا الذائقة في عالم جديد متحول. مركزية أبوية تجمع بين الاشتراكي والإسلامي حمايةً للثقافة حماية عنصرية، وفي خلد الأول الذي غير جلده لزاما وأصبح يكنى بالوطني بـ" **أن الثقافات الكبرى العظيمة اختص بصنعها عنصر معين من الجنس البشري، وأن عناصر أخرى من شأنها أن تنتفع بتلك الثقافات وتحافظ عليها، وهي التي تنتمي إلى الجنس المشابه، وأن هناك عناصر أخرى هم الملونون، وشأنهم في هذه الحياة القضاء على الثقافات العظيمة التي صنعها قوم، وانتفع بها آخرون، وأن صيانة الثقافة واجب مقدس، وهذا الواجب يفرض سيادة العنصر الذي يصنع الحضارة وإخضاع العنصر الذي يفهمها ويصونها، وإفناء العنصر الذي يفنيها ويهدمها، وهذا هو منطق النظرية العنصرية بزعامة الحزب الوطني الاشتراكي"**[16] أما الثاني فإفناؤه للثقافة المقابلة قانونه علوي طبقا للآية "كنتم خير أمة أخرجت للناس.."

وهناك في الجزائر اليوم عدة لغات أمازيغية، لعلّ أكبرها ترتيبا تنازليا اللغة الأمازيغية المنتشرة في القبائل الكبرى والصغرى شرق العاصمة الجزائر، ثم اللغة الشاوية المنتشرة في جنوب القطاع القسنطيني في الجهة الشرقية للبلاد شاملة باتنة، وخنشلة، وأم البواقي، وجزء من سوق أهراس، ثم اللغة التّارقْية في الهقار والطاسيلي، ثم المِزابية في غرداية والمنيعة، وبعد

*. المقال منشور في مدونتا على الرابط: https://kiraatn.blogspot.com/2022/05/blog-post.html?fbclid=IwAR1YAjgcJlTQgB5Rsi9HK7rVJU1sKcHCckzlh4C7QOWAd52Qk16NPLqRYcw

[16] . خالد أبو شعيرة وثائر غباوي، الثقافة وعناصرها، عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص20.

هذه اللغات الكبرى البعيدة نوعا ما عن خطر الانقراض تأتي مجموعة مِن اللغات كلها مهددة بالموت بتواطؤ السلطات المحلية بدءً من اللغة الشنوية في مرتفعات تيبازة إلى الشلحية في من مناطق عدة من البيض، ومن أدرار، ومناطق من بشار وصولا إلى اللغة الزناتية في منطقتها التاريخية التي تقع جنوب خميس مليانة، بالتحديد "بلاد مطماطة" في مرتفعات الونشريس الشرقية، والضواحي التي تضم "طارق بن زياد" كلها، وشمال "برج الأمير عبد القادر"، وغرب "دراق"

فمن المعروف أن متعة اللغات تكمن في أنها تمكّن اللسانيين من التأكد تجريبيا من مصطلح ملكة اللغة، وهنا تبدو حاجة البشرية للتعرف على أكبر عدد ممكن من اللغات ومحاسبة من يسعى لقتلها، أو من يتواطأ على ذلك قبل أن تنقرض، فإذا ماتت ما جدوى محاولات البحث عنها أو آثارها وتاريخها المكتوب كما جارى في غرب مصر ودول الساحل الإفريقي، وقبلاً كانت تتوسّلكم التفاتة فقط، وهذا الصنيع يشابه التظاهر العنصري إزاء القامات الإبداعية؛ عندما تكون حية تكون مشتاقة لحبة، وعندما تموت يقيمون لها قبة، وهو صنيع مضمر كرها للتنوع والتعدد اللغوي، كالذي هو موجود في الجزائر لكن مغطى عليه بحذق بألاعيب ومكر السياسة.

ذلك أن حسب دراسات اليونسكو المعمّقة أغلب اللغات المنقرضة في العالم كان سببها المباشر الكوارث الطبيعية والأوبئة الفتاكة والحروب الطاحنة، وليس كمثل حالة الجزائر التي

يشتم تورط عنصرية* غير ظاهرة للعيان في قتل اللغة الزناتية وهي الآن في مرحلة متقدمة للإجهاز النهائي عليها، بدعوى أن القبيلة البربرية "مطماطة" التي تنطق بهذه "اللهجة" تعرّبت من تلقاء نفسها، لو كان ذلك صحيحا فلِما أطلقت السلطات اسم طارق ابن زياد على بلدة "**الكرُّوش**" التي أغلب سكانها بربر، وهو الاسم الأقرب إلى تاريخها الثوري الحديث الذي صنعه مجاهدو "الكروش" متخذين من غابة الكروش سلاحهم، وليس الاسم البعيد تاريخيا والذي يعيد إلى الأذهان مناوشات السكان المحليين مع جنود الفاتح ابن زياد، ولماذا أطلقت اسم برج الأمير عبد القادر على بلدة "**تازا**"؟ وهو غني من أن تحمل بلدة معزولة اسمه، حتى أن قصره الذي بناه فيها لم يقطنه غير أيام معدودات.

ولماذا أطلقت.. وأطلقت المسميات على البلدات الداخلية ذات الأصول البربرية أسماءً لا تتفق مع هويتها المحلية، لولا أنها خططت مسبقا لمسح أثار الهوية الثقافية المختلفة، وفي جميع المناطق النائية وغير المعروفة. وبالنسبة إلى اللغة الزناتية فإن الإجهاز على هوية شعبها عبر ممارسات تعسفية مخافة أن يستيقظوا ويتحضّروا فيحافظوا على لغتهم وتصبح الزناتية بمثابة شاوية جديدة في غرب البلاد، بخاصة وأنهم من ذوو المناطق العالية ـ كما يقول ابن خلدون ـ التي تسمح بالمعيشة البسيطة غير المكلّفة، وبالمراقبة لحفظ أمنهم، ولعلّ من أمثلة تلك الممارسات التعسفية ترحيلهم من مناطق تجمعهم الكبيرة كدواوير: دوار تيغزرت وأغبال

*. وهي دينية أساسا لأن الاختلاف العرقي أصلا يقوم على فرقة واختلاف دينيين.

وجبل اللوح بدعوى خطر الجماعات الإرهابية، لكن بعد زوال الإرهاب لا تساعدهم في العودة إلى قراهم ومداشرهم فيذوبون هنا وهناك؛ لغتهم بتراثهم، حيث ما إن يلج أطفالهم المدارس حتى تبدأ لغتهم في الضياع، والغلبة اللسانية تميل للعربية، لأن الأطفال سيجبرون أوليائهم على الحديث بالعربية وترك الزناتية، ناهيك أن اللغة المهيمنة وهي العربية لا بد منها حصولا على لقمة العيش.

فعلا، إن موت أي لغة هو خسارة كبيرة، أولا وقبل كل شيء لأصحابها، أو لسلف أصحابها الذين لم يتعلموها، أو يأخذونها عن خلفهم، لكنه هو خسارة للمعمورة جمعاء، إذ هو خسارة في تنوع إحيائي وتراثي عالمي، أولا وقبل كل شيء، ذلك أن في علم البيئة الإحيائي لا يوجد جنس له أهمية بمفرده، إنما تعيش المخلوقات في شبكة من العلاقات المتبادلة، وإذا كان التنّوع مطلبا لحياة المجتمعات، فإن الحفاظ على التعدد اللغوي يعد ضرورية الحياة البشرية، فأي فقدان للغة جديدة يعد في الحقيقة مأساة؛ لأنها تمثل خلاصة فكر شعب كامل؛ ليس فقط لأن المجتمع يعتمد كثيرا على اللغة وسياقها الثقافي، الذي يخلقه بين أفرادها، والذي لا يخلقه مع غيرهم في عملية التواصل مهما تشابهت الظروف، بل كذلك اللغة هي منجز ضخم تعاقبت أجيال على الإسهام في بنائه.

✓ 2.2 عن حتمية استرجاع آخر المستعمرات لشعبها:

استرجعي شعبك يا جمهورية الصّحرا الغربية في أقرب وقت ممكن لعلكي تُفلحين:

جاءت الفكرة وعندما حملنا القلم لتدوينها طارت الفكرة. تُرى ما وجه الشبه بين خطابين سياسيين؛ الواحد به بصيص من الخير فقط، والثاني شرير درجات؟ أو ما وجه الشبه بين نظامين سياسيين كلاهما شرير؟ إن هذا الالتباس في "شريرية" من "خيريرية" النظامين المعنيين بالمقارنة يكتسب دلالته من غموض معاني الخير والشر في مفاهيم المناهج التي أفضت إليها الحداثة؛ بدءً بفرويد الذي لم يجرؤ، ليس على تسمية الشر باسمه المباشر فحسب، لكن مكتفيا بتعريته من كل ترميزاته المتداولة؛ وحيث أن الشر كأقدم الأقانيم المشغول عليها حضارياً لم يعد بالمستطاع التعرّف على هيئته الأصلية، لذلك كان من المريح باستمرار لكل المواقف والمذاهب تصنيفُه تحت صيغة النسبيات التي تضمّه وسواه معاً.

إنّ وجه الشبه بين النظامين بدون أدنى شك هو قابلية شعبهما بأن تفعل فيه الجماعات والأيديولوجيات الأفاعيل وهو راضٍ، متقَبِّلٍ، ساكت سكوت مازوشية وهي مطمئنة، فلو خرج أي شعب في نظام سياسي أو آخر واعتصم في الشوارع، ولاقى ما لاقى فقط من لفح حرارة الشمس ولسع قزعات البرد لالتفتت إليه المنظمات الدولية، فالمنظمات العالمية ديمقراطية لا تلتفت للقضية مهما كانت عادلة، وخير دليل على ذلك قضية الصحراء الغربية،

فالصحراء الغربية هي اليوم قضية واقعة بين سندان الجزائر ومطرقة المغرب لكن شعبها غائب عنها قابل وراض بسكوته، والساكت لدى المنظمات العالمية لا يُلتفت إليه.

انظر بدءً كيف تعاملت الأمم المتحدة في خمسينيات القرن الماضي مع شرائح من الشعب الجزائري لمّا تحركت ضد الاستعمار، وكيف تعامل الاتحاد الأوروبي مع متظاهرين رفضوا العهدة الخامسة، وكيف تعامل أيضا الحلف الأطلسي مع مظاهرات الربيع العربي الليبية، لقد تدخل في جميع هذه الحوادث لصالح القضية لأنها كانت ألصق بالشعب في تعبيرها عنه بالاحتجاج، ولو بالمشي في الشارع سلميا لا بالسكوت والرضا وإغلاق الأبواب دونها، وسبب ذلك أن المنظمات العالمية منها الأمم المتحدة، كأعلى منظمة عالمية ولدت من رحم الديمقراطية؛ من سيادة الشعب في الاختيار، وبذلك هي لا تنتصر لغير الشعب المعبّر عن رأيه، فحتى لو كان هناك قضية فهي من دون شعب لا قضية في نظره، ويحسُن التعامل معها تعامل نص ورقي لا نص واقعي، ومنهجها مُتجنِّب بادراك سياسي ديمقراطي دبلوماسية الأنظمة السياسية في التعامل مع القضايا، وبكل ما تعلق بتلك الدبلوماسية من أوجه للشر أو أوجه للخير ، كما هي في حالة المغرب والجزائر في علاقتهما بالقضية التي طال أمدها، وسيطول أكثر وأكثر مالم يتحرك الشعب ويعود إلى وطنه من ديار اللجوء ويخمد خمود تحضير للانفجار.

وبالانفجار الشعبي من داخل الأرض تُنال الأرض عائدة إلى أهلها. ليس لأن ما هو خارج الداخل شر، ولكنه كخير مُلتبس بشر الداخل الذي احتل الأرض ووضع الحدود وفرض الأتوات، بل وجعل الداخل يتسبب في نشوء الخارج، كأنه قارون أو بارون العصور الوسطى،

والأمر هنا لا يغدو سوى تخلفا عربيا في فهم وتطبيق حداثته التي استعارها ثم استوعبها عن الغرب استيعابا مشوها حداثويا. ولعلنا التمسنا هذه القضية بالذات لأننا استشعرنا في تطوراتها بأنها ستكون في القريب العاجل سببا في بَرْي عصبية شمال إفريقيا الأبوية والحد من غلوائها سواء ملكية كانت أو عسكرية تماما مثل ما حدث مع عصبية الشام الأبوية، إنها ستُبرى كما يُبرى القلم وبعد حرب طاحنة يخسر فيها الطرفان خسائر الذل والهوان أمام الآخر المذكي لها والمتفرج عليها، ممّا يجعلهما يراجعان نفسيهما مراجعة الأب المفجوع في أسرته.

✓ 3.2 العقاد الجديد وآسِيّة الجميلة:

مقال "اسمها آسِيّة" حرّره صاحبه، ثم نشره، ثم شاركه، فاحتل موقعه من الذيوع والاهتمام، بخاصة أمام صنف النساء وأنصاف أشباه الرجال المتصنّعين، لكن من هؤلاء الذين قرأوا المقال بتسرّع كعهدهم هنّ ولا شك صنف النساء المتبرجات مأخوذات ببريق العناوين والكليشيهات، وقد كتبت إحداهن مُعلّقة على المقال: "لا شك في أن صاحب المقال شخص موسوس ترك جمال بلاده "الأرابيك" وذهب للتغزل بالصينيات المفلطحات الأنف وبالهنديات الإبريات"

وبعد وقت قصير جاءها الرّد نيابة عني، من لدن قارئ عرف ويعرف كيف يأكل الكتف وبالطريقة الصحيحة التي لا تحرق حلقا ولا تلوي بطنا، فقال في ردّه: "أما أنت أيها المعلّقة فيكفي أنكِ امرأة، والمرأة ضعيفة بطبعها، فهي كائن غير قابل للقتل العادي لضعفها، لكنها

قابلة للقتل المناسب وهو أشد من القتل بالنسبة لها، وذلك القتل هو قتل الشرف ولا يحدث ذلك إلا من لدن رجل تشبّه بها، حينها تعدو قبالته ليس بالمرأة لكن بكائن مشوّه ليس هو بالمرأة ولا هو بالرجل، حينها ستبدو حقا بمظهر اللا شيء أو كخِرأة فيافي يابسة، يبسها ليس من نتانتها لكن من إلقائها بعيدا عن البشر .

ولعلّ بذلك الذي تشبّه بها محاولا إنتانها بهكذا طريقة، قبيحٌ هو الآخر، لكن قبحه لا يخل من ناصية عقل، فعندما قال مفتخرا منتصرا بعزة: "هي مجرّد ثغر أملس، قابل للاستعمال من قبل الرجل، لكن أين الرجل؟.." لم يتقرب إليه أحدا للومه مشيرين إليه بـ"ذلك الرجل" لا شيء آخر، لأنه ببساطة تشبّه بالمرأة ذابحا إياها وسالخا ونازعا اللحم عن العظم، وراميه لحيوانات ملقاة بعيدا، ومكدسا عظامها ثم محرقه على سيرة الهنود.. لغاية عظيمة، والوسيلة تبرر الغاية كما يقولون.. لا علينا، على كل حال نحن نشك في أنه بسلوكه هو مذبوح مثلها على الأقل، كما حاولت أن توهمنا. لأنه عقاد جديد يملك من أنفة العقل ما يُعوِّضه أنفة السلوك المفارق.

وممّا عجبت له حقا أن قارئا آخرا علق على الموضوع قائلا: " ممّا عجبنا له بعد أن كتب الكاتب الفلاني ذات مرة مقالا عنونه بـ"آسية الجميلة"، فهو لم يتغزّل فيه قط بالفتاة آسية لكنه تغزّل بآسيا القارة معددا جمالها الطبيعي، وجمالها الروحي المتسارع والمذهل القافز نحو المستقبل.. وهو ساحر لِـمن لم يره. وسواء كتِّبْت آسية بالتاء أو بالألف فالأمر سيان، وبحسب كل من قرأ المقال متسرعا أن الكاتب يقوم فيه بتغزل سيّدة، لحلاوة الكلام وطلاوته، وأعتقد جازما أن كل من صنف الشواذ والنساء المتبرجات الذين لا يمكنهم قراءة كاتبا قراءة كاملة

قد يقعون في الغرور، ذلك أن هذا الكاتب فيما أذكر له قصة مشهورة في الموضوع عنوانها " الداب والمسطرة"[17] فضلا أنه يجاري أسلوب ممتعا في الكتابة المعاصرة، شبيه بأسلوب السياب وأحمد مطر لكن من دون قصد،.. والحق كأنه السّياب حين قال: عقود ندى من اللبلاب تسطع منه بيضاء وآسيّة الجميلة كحّل الأحداق والسّهر. أو كأنه أحمد مطر حين قال: لعنت كل شاعر يغازل الشفاه والأثداء والضفائر، في زمن الكلاب والقحاب والمخافر، ولا يرى فوهة بندقية حين يرى الشّفاه مستجيرة ..."

الخاتـمـة:

محل نشاط النقد الثقافي العربي الذي اضطلع به الغذامي، وعُمم على أنه نظرية عربية معاصرة في النقد الثقافي هو خطاب في الأيديولوجيا، ومحل النقد الثقافي الغربي هو خطاب العلم مفرقا بين ثقافة الواقع والحقيقة الواقعية بانسجام بين المادي وثقافة الفن في خطابه التي تعطيه طابعا إنسانيا روحيا، لا ضير في أن نجد خطاب الأيديولوجيا يقع من خطاب الفن ـ سنة كونية ـ موقع عداء، حتى أنه يستعين بالعلم لتقزيمه واضطهاده ونفيه. وحري بهذا النشاط الثقافي العربي الجديد أن يعزل عِوض الفحولة الشعرية ليدرسها ويحللها ثم يصنفها ثقافةً لا شعورية وتبعة من تبعات شعرية الحداثة "الفحولة الفكرية"وينقدها بأن يفعل معها مثل ما فعل الغذامي مع الفحولة الشعرية، كونها تشكل طابعا جمهريا مؤسساتيا مستفيدا في لاوعيه

[17]. انظر في الموقع الذي رابطه: https://kiraatn.blogspot.com/ وآجلا ستجده منشورا

بالثقافة المضادة للثقافة المتغيرة والمتغايرة (المتعددة) ليخرج منها بنتيجة لا وعيها المضاد للحداثة في عمومها (النمطية) وللحداثة الشعرية على السواء.

وحري بهذا النشاط أن ينقد فحولة الغذامي الفكرية وغيرها من الهامات الفكرية المعاصرة النقدية والسياسية المؤسساتية التي توافق نهج الغذامي البراغماتي مع ثقافة السلطة والأيديولوجيا، أولا في النقد الأدبي المعاصر التي زيّفت المناهج الحداثية الشكلية بأن عدّلت إجراءاتها لخدمة الأيديولوجيا (النقد الأدب المغاربي المعاصر أنموذجا)، وثانيا نقد مُحاولة الخروج من هذا الوضع محاولةً محوّرة محرّفة عن أسس نظرية النقد الثقافي الغربي أصلا (كما مر معنا مع الغذامي) كون الفحولة الشعرية مُلزمة بموضوعها الشعري، وغير مُلزمة للمتلقي بأن يأخذ بالأفكار والمعاني إلا بما يتذوقه ويستسيغه ويرد ما دون ذلك، ناهيك أنها من صميم الطبيعة الفنية للأدب ونقود ذلك الأدب وبالبراءة والبراعة الفنيتين، أما البراءة فخدمة الفن والجمال الشعري أولا وأخيرا. وهذه هي مبادئ النقد الثقافي الحقة التي صاغتها ما بعد الحداثة.

إن إقصاء الجوانب الذاتية من ظاهرة إنسانية (كظاهرة اللغة، التي لا تخرج إن خرجت إلينا إلا مختلطة بجوانبٍ نفسية وشعورية، وكذلكم هو النقد والأدب) هو إقصاء أيديولوجي متوسلا بذريعة العلمية، تلعب فيه السلطة الدينية في مشرق الوطن العربي دورا، لأنها الأقوى من السلطة السياسية، بينما العكس الحاصل في المغرب العربي، إذ للسلطة السياسية يد عليا فيما غدا إليه واقع الأدب والنقد الأدبي خارجا كليا عن طبعيته الممتزجة بالفن (في الخلق

والابتكار) إلى تكريس أمر واقع وهوية ثقافية متضعضعة ارتضته السلطوية لنفسها، ومنه فإن الأولى بالانتساب إلى العقلانية والوصف بالموضوعية العلمية هم ذوو الخلفية الإنسانية، أما في حالة المغرب العربي فإنهم صعدوا سُلّم حداثتهم (كغيرهم، ولهم الحق في ذلك) وهو منقوص من درَج المناهج العلمية الإنسانية (التاريخية النفسية والاجتماعية) لأنها مناهج حبلى بقيم الفن والبلاغة والجمال المفتقدة كلها لديهم، أي نعم صعدوه، وهم بصدد الانتقال من درج مناهج الانطباعية إلى درج المناهج البنيوية زلت أقدامهم فتعثروا هاوين من هوى دون اعتراف بأنه هوى، لأن العصبية ترى في العلوق بين السماء والأرض أفضل من السقوط. ونحسب في الأخير أننا انتقلنا من تصنيف الثقافة فرضا (بالمتخلفة) إلى وصف بعض عناصرها المتعلقة بتخصصنا العلمي ضمن انتلجينسيا هي انتلجينسيا جزائرية معاصرة، وقد أطلقنا على ذلك العنصر الباحث بالمتحايل أو الباحث المُحوّر للنظرية العلمية، ولم نفعل العكس، أي لم ننتقل من تصنيف العناصر ووصفها وصفا لا يليق بالمقام لنعممه على السياق ككل، وهذا أنّما يحسب منهجية ومنطق تحليل علمي.

لا توجد أي ثقافة وُصِفت بالتخلف إلا من جارت على نفسها بمقاومة صفة من صفات الثقافة وهي التغير والتعدد والاختلاف والنسبية، زد على ذلك استغلال العلم في ذلك الجور (إحكام الصنعة). بالتالي وجب النظر فيما يسمى جزافا **بحداثة العرب** بعامة **وحداثة المغاربة** بخاصة في علوم اللغة والنقد الأدبي لأنها حداثة مزيّفة، فاشلة، ومشوهة؛ لأن الحداثة ظاهرة كونية لا تقبل التجزيء والانتقاء على المقاس أو المصادرة على المطلوب كما يقول المغربيين.

والحداثة بريئة من قانون اللا قانون أو المصلحة المشتركة والمقاصد العليا التي تتبناها الأنظمة المجزئة للحداثة إلا لأنها تقع ضد الحرية، أي التقليد، ونعني بها النظام الذي قام اقتصاده على أسس مادية جدلية حداثية لكن سياسيا وفكريا قام على دوغما رفض الديمقراطية والحرية من خلال نفيها عن الآخر، والنظام الاشتراكي في الاقتصاد مهما حاول اليوم أن يتخلى أو يتحرر من الفكر الشيوعي لا يقنعنا، لأن وجوده اليوم له علاقة بأسباب التقليد بشكل أو آخر، فوجود كيانه الفكري الغامض متمثل في المقابلة والضدية لمجرد المقابلة والضدية، والتقليدي في الأمر أنه مومئ للجانب النفسي، والذي لا تكفيه العلمانية والديمقراطية الغربية، هو يريد من مقابلتها الشعور النفسي لا الوعي العقلاني، وبدون وعي أو عقلانية افعل ما شئت، وكذلك الأصولية الاسلامية هي فاعلة؛ في تجزيئ الحداثة متخبطة في التقليد، ونخشى أنه إذا وجد فنا للدبلوماسية أو سياسة تتجاوز الحداثة لدى الغرب وأمريكا بالخصوص (كقضية الصحراء الغربية مثلا) فلأنها اشتمت في القضية تقليدا ويَدْ مقاصدية أبوية للطرفين المشار إليهما أعلاه، وسبب عدم قابلية الحداثة للتّجزيء (كل حداثي علماني والعكس غير صحيح) يظهر عدم تجانس الفكر العربي المعاصر وعدم رسوه على قاعدة حداثية صحيحة (حتى لا نقول متينة لأن ثقافة الممارسة لديها دور في ذلك) على مستوى الأفراد الباحثين، خذ حداثة أدونيس التي لم يشاكِكها أي اعتوار عكس حداثة نصر حامد أبو زيد بالرغم أنه أكثر علمانية من أدونيس، لأن موضوع علومه في تحليل خطاب القرآن كان علمانيا بامتياز، أي كيفية جعل الدين خاص بصاحبه فقط، وهو لم يقر بذلك صراحة برغم نبوغه في التأويل القرآني فالتبست

حداثته بالتباس خطابه العلماني، وكان عليه برأينا مجاوزته التخصص في تحليل الخطاب الديني بعد ما حصل له، إلى تحليل الخطاب الثقافي بشكل عام، من ذلك خطاب العولمة مثلا، والتي مثلما قلناه عن السياسة نقوله عنها، فالمدار كله موقع العقل والحرية بين التقليد والحداثة.

المراجع:

1. أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، بيروت: المكتبة العصرية، ط2، 2000.

2. إدغار موران، المنهج معرفة المعرفة، الجزء 3، ترجمة جمال شحيّد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

3. انريك أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، ترجمة الطاهر أحمد مكي، القاهرة: مكتبة الآداب، 1991.

4. تزفيتان تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامة، الدار البيضاء: دار توبقال، 1987.

5. جميل حمداوي، سيميوطيقا الثقافة يوري لوتمان نموذجا، تمثلات، مجلد 2، عدد 1، يناير 2017.

6. حميد لحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.

7. خالد أبو شعيرة وثائر غباوي، الثقافة وعناصرها، عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، ط1، 2015.

8. دفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013.

9. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007.

10. عباس عبده جاسم، نقطة ابتداء في التحديث والحداثة والنقد الثقافي، السليمانية: مركز كلاويز نوي، 2013.

11. عبد الله إبراهيم، التلقي والسياقات الثقافية بحث في تأويل الظاهرة الثقافية، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005.

12. عمر عيلان، في مناهج تحليل الخطاب السردي، القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2011.

13. كاثرين بيلسي، الثقافة والواقع نحو نظرية للنقد الثقافي، ترجمة باسل المسالمة، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2018.

14. مطاوع الصفدي، في التفلسف ما بعد الفلسفة: التقاط الفوري، الفكر العربي المعاصر، مجلد 31، عدد 154 ـ 155، ربيع 2011.

15. منير الكشو، علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير مقارنة بين السياقين الغربي والعربي، تبيين، المجلد 5، العدد 18، خريف 2016.

16. نسيب الحسيني، الغرب المتخيَّل رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي، ترجمة غازي برو، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.

17. نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين أرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.

18. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1994.

. ماركس فيبر وبصمته في علم الاجتماع، 8/ 9/ 2022، موقع مكتبة إقرأ كتابك:

https://www.book2020pdf.xyz/2022/09/max-weber-and-his-mark-on-sociology.html#point2

. جهاد فاضل، الناقد الجائر.. العقاد ونعيمة أنموذجا، موقع مجلة العربي:

https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/10645

. بوزيان بغلول، أنقذوا اللغة "الزناتية" من الانقراض"، رسالة موجهة إلى منظمة اليونسكو، موقع القصة، قراءات نقدية ومقالات علمية وفنية: https://kiraatn.blogspot.com/2022/05/blog-post.html?fbclid=IwAR1YAjgcJlTQgB5Rsi9HK7rVJU1sKcHCckzlh4C7QOWAd52Qk16NPLqRYcw

. بوزيان بغلول، موقع: القصة، قراءات نقدية ومقالات علمية وفنية: https://kiraatn.blogspot.com/